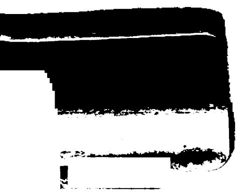






PSYCHOLOGIE DES WILLENS

ZUR GRUNDLEGUNG DER ETHIK

VON

HERMANN SCHWARZ

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT HALLE

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1900.

Druck der Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz in Würzburg.

Vorrede.

Von Schopenhauer stammt das Wort, dass Moral predigen leicht, Moral begründen schwer ist. Macht man mit solcher Begründung Ernst, so kann sie nur eine willenspsychologische sein, freilich keine nach Schopenhauers eignem Beispiel. Seine willenspsychologische Lehre ist dunkel. Von ihr kommt kein Licht für das Verständnis der Sittlichkeit. Es kommt auch nicht von den willenspsychologischen Bruchstücken, die den meisten ethischen Lehrbüchern einverleibt sind. Sie verraten zu deutlich, dass uns das Gebiet des Willens im wesentlichen noch unbekannt ist. So einig alle darüber sind, dass die wissenschaftliche Ethik nur auf der Lehre vom Willen ruhen kann, ihrer Grundlage selber, dem Willen, ist man nicht auf den Grund gekommen. Die entscheidenden Begriffe darüber fehlen. Hätten wir sie, es wäre leichter und erfreulicher, eine Ethik zu schreiben. Möge dies Buch zum Streit um die willenspsychologischen Grundbegriffe rufen! Der Streit scheint mir des neuen Jahrhunderts, dem grosse sittliche Aufgaben gestellt sind, nicht unwürdig. Es fordert eine sichere Theorie der Sittlichkeit. Vielleicht überzeugen sich [die Leser, sie sei auf solcher Grundlage, wie sie hier versucht ist, möglich.

Meinem Herrn Kollegen, Privatdozent Dr. Saran, sage ich für die freundliche und wertvolle Mitarbeit bei der Korrektur meinen verbindlichsten Dank.

Halle a./S., im Juni 1900.

H. Schwarz.

Inhaltsverzeichnis.

Textberichtigung.

S. 36, Z. 14 v. u.: „nichts hinein, was ein“ statt „nicht hinein, was sein“

S. 53, die Zeile vor § 5: „Trieblehre“ statt „Triebfedern.

S. 54, Z. 11 v. u. „jenen“ statt „jenem“.

S. 56, Anm. 3, Z. 7 v. u. muss es heissen: „Wie aber die unbemerkten Vorstellungen nach und nach aufhören, so löscht auch jenes fortbestehende Wollen allmählig aus“.

S. 87 Z. 7 v. u.: „Träumernde“ statt „Träumende“.

S. 217, Anm. d. Z. 4 v. u.: „erzeugt“ statt „ergänzt“.

S. 233 Z. 9 v. o.: „flammten“ statt „stammten“.

Einleitung.

§ 1.

Naturzwang und Normzwang.

A. Naturzwang.

1. Die heutige Naturforschung steht im Banne eines überaus kühnen Gedankens. Es ist der monistische, dass physische Kausalität, Naturzwang im engsten Sinne, alles Geschehen beherrsche. Insbesondere möchte man alle leiblichen und seelischen Äusserungen des Menschen physisch erklären.

a) Das wollen zunächst die Biologen und Physiologen. Sie fassen das menschliche Einzelwesen nach seinen leiblichen Vorgängen, d. i. nach allen seinen Bewegungen, ins Auge. Sie betrachten unseren Körper als einen zusammengesetzten Organismus von ungemein feinem Bau. Kein seelischer Eingriff irgend welcher Art beeinflusse ihn — das anzunehmen verbiete schon das Gesetz der Energieerhaltung — er gleiche einem Uhrwerke. Mit einer Summe eigner Energievorräte ausgestattet, tausche dieser Mechanismus beständig Stoffe mit der Umgebung aus. Einerseits nehme er dadurch neue Energievorräte auf; sie verleibe er sich nach feststehenden Gesetzen des Gleichgewichts und der Erhaltung seiner Funktionen ein; mit anderen Stoffen gebe er Energievorräte nach aussen oder innen

wieder ab, die frei geworden seien. Auf solchem mechanischen Wechsel beständiger Energie-Aufnahme und Abgabe beruhten alle Bewegungen; selbst die scheinbar geistigen seien nicht ausgenommen. Jener Wechsel unterhalte z. B. noch die eines Schachspielers, der seine Figuren nach bestimmtem Plane setze. Er wiederhole sich so lange, bis er auf die eine oder andere Weise von selbst aufhöre.

b) Die Psychologen haben es nicht mit dem Körper des Menschen, sondern mit seinen psychischen Erlebnissen zu thun. An diesen, sollte man meinen, fände die physische Betrachtung ihre Grenze. Ja, wenn es für erlaubt gälte, ihnen einen immateriellen Träger zuzuweisen! Gerade einen solchen leugnen jedoch viele heutige Psychologen. Sie binden das psychische Geschehen nicht an ein geistiges Ding, Seele genannt, sondern nehmen es für die Summe von lauter einzelnen Vorgängen. Diese aber glauben sie nicht anders verstehen zu können, ja zu dürfen, als indem sie ihre naturgesetzliche Mechanik in der Grosshirnrinde erforschen.

2. Dabei müssen sie freilich eine Vorfrage beantworten. Haftet, wie sie annehmen, das seelische Leben an keinem einheitlichen Seelenwesen, besteht es in lauter einzelnen Vorgängen, wie kommt es, dass solche überhaupt auftreten, und wie können sie sich mit körperlichem Geschehen verbinden? Beides war leicht zu begreifen, solange man einen besonderen Träger der psychischen Vorgänge annahm, die Seele. Physische Einwirkungen, lehrt der Dualist, treffen diese und nötigen sie, sich in einer ihrer Eigenheiten zu äussern. Die psychischen Vorgänge, einige, vielleicht alle[1]) sind solche Äusse-

[1]) Wenn alle, so nötigte durchweg Naturzwang der Seele ihre Akte ab: keiner ginge aus Normzwang hervor. Man nennt solchen Naturzwang passend einen psychophysischen, um ihn vom rein physischen (z. B. Anziehung des Mondes durch die Erde) zu unterscheiden.

rungen. Sie entstehen, wie es auch sonst zu Wirkungen aller Art kommt. Bei der Entbindung von Sauerstoff z. B. bewirken nicht galvanische Ströme frei aus sich heraus, dass Sauerstoff aufsteigt. Sie müssen erst auf Wasser oder einen anderen sauerstoffhaltigen Stoff wirken; dieser ist es dann, der, von ihnen zersetzt, den Sauerstoff entlässt. Der Stoss einer Billardkugel bringt eine andere ins Rollen. Wieder verwandelt sich nicht der Stoss selber in das Rollen, sondern wirkt auf die Kugel; diese beginnt dann zu rollen. So überall. Jede natürliche Wirkung sehen wir aus zwei Gliedern entstehen, einem inneren und einem äusseren; nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, die jene Kraft nötigt, sich jetzt hier zu äussern. (Vgl. Schopenhauers Werke, Reclam III, S. 426/7.)

Unter psychophysischem Naturzwang (z. B. Empfindungszwang, Associationszwang) stehen also seelische Akte, bei denen die psychische Person (Seele) selber kausal beeinflusst ist; so zwar, dass hier noch ein physischer Faktor als notwendige Mitursache auftritt. Der psychophysische Naturzwang ist seinerseits nur die eine Art vom **psychischen Naturzwang** überhaupt. Die andere Art ist das, was wir innerpsychischen Naturzwang nennen. Unter ihm (z. B. Motivzwang), stehen diejenigen seelischen Akte, zu denen die Seele gleichfalls kausal genötigt ist; diesmal von anderen psychischen Erlebnissen, die vorangehen. Die psychische Person bleibt auch hierbei wesentlich passiv (z. B. jede Lust zieht gleichsam mechanisch ein Begehren nach ihr herbei). Ganz etwas anderes wäre **Normzwang**, wenn es solchen gäbe. Unter Normzwang, definieren wir, stehen diejenigen seelischen Akte, deren alleinige Ursache die psychische Person wäre, sofern sie rein aus sich nach selbständigen Gesetzen zu wirken vermöchte. In diesem Falle stände die letztere selbst nicht unter kausalem Zwange (Einwirkung eines anderen Faktors), wohl aber unter dem ihres eignen Gesetzes; sie wäre aktiv in Gemässheit gewisser Normen, die zu ihrem Wesen gehörten.

Das sachliche Recht, so zu unterscheiden, erhellt im Laufe der Darstellung.

In der gleichen Weise versteht sich leicht, warum psychische Vorgänge auftreten. In ihnen äussert sich eine Seele, auf die etwas anderes einwirkt. Die Seele hat gewisse ursprüngliche Anlagen, natürliche Kräfte greifen in diese ein und treiben die einzelnen psychischen Akte hervor. — Strich man die Seele, so gab man auch den Ansatzpunkt preis, den sie physischen Ursachen bot; eben damit hören die letzteren auf, psychisch wirken zu können. Man nahm ihnen gleichsam den Stein, aus dem sie Funken schlugen: welche Beziehungen sollten aber dann noch zwischen den Funken und ihre Ursachen, d. i. zwischen den vielen einzelnen psychischen Vorgängen und den zugehörigen äusseren „Einwirkungen" übrig bleiben? Mit dieser Frage müssen sich notgedrungen diejenigen beschäftigen, die die Seele leugnen. Sie wollen ohne das erklärende Mittelding auskommen, das die älteren Psychologen zwischen die äusseren Kräfte und ihre psychischen Wirkungen eingeschoben hatten. Da gilt es, das Verhältnis dieser zu jenen durch neue Begriffe zu fassen.

Freilich eine schwierige Aufgabe. Die Antworten spiegeln die Schwierigkeit. Sie laufen darauf hinaus, dass die psychischen Vorgänge entweder selber nichts seien, oder als ein nie rastendes Geschehen aus dem Nichts würden, oder im unbewussten Zustande schon vorher fertig da seien, und dass sie in jedem Falle dem Zwange der körperlichen Ursachen gehorchten.

a) Die Entschlossensten unter den physiologischen Psychologen sehen in den Vorstellungen, Gefühlen und Willensregungen unwirkliche Abspiegelungen der körperlichen Prozesse. Die letzteren seien das allein Wirkliche. Jene entbehrten der eigenen Regsamkeit und Lebendigkeit, seien ein blosser Schein, ein Spiel von Schatten und Schemen. Mit Unrecht wähnten wir in dem schattenhaften Spiele unser eigenstes Ich zu finden. Das Spiel hebe an und höre auf,

sobald gewisse nervöse Erregungen in der Grosshirnrinde kämen und gingen. Diese Rindenerregungen des Grosshirns seien unsere letzte Realität; in ihnen sei alles enthalten, was man am Ich wirklich nennen könne. Das andere, das, was wir für psychische Erlebnisse ausgäben, sei nur begleitende Phantasmagorie. Zu solcher gehöre sonst ein realer Spiegel; hier fehle auch dieser.

b) Kaum anders denkt die Schule der empirischen Psychologen. Auch hier die Annahme eines Seelenlebens ohne Seele, eines Stromes von lauter einzelnen psychischen Gebilden. Nur der Gedanke ihrer gänzlichen Unwirklichkeit ist unterdrückt; sie gelten nicht als blosse Schatten, als wesenlose Nachbilder der physischen Prozesse. Unsere Vorstellungen, Gefühle, Willensregungen seien, so erklären diese Forscher, durchaus reale Akte. Sie sollen, wie die einen unter den empirischen Psychologen sagen, aus dem Schosse des Nichts geboren werden, plötzlich dinglos da sein und wieder verschwinden. Nach der Meinung anderer haben sie schon vor ihrem bewussten Auftreten, wie ebensoviele kleine Seelenatome, in uns geschlummert, unbewusst und unerregt, ebendamit des Vorstellungs-, Gefühls- und Willenscharakters beraubt. Ein Anstoss wecke sie und scheuche sie aus ihrem unerregten Zustande auf. Steigere sich die Erregung, so gelangten sie zur Höhe der Bewusstheit, jenes Erregungsgrades, der ihnen den Charakter von Vorstellungen, Gefühlen, Willensregungen erteile. Kurze Zeit so beharrend, sänken sie bald wieder in den früheren unbewussten und unerregten Zustand zurück. — Die Verschiedenheit der Meinungen ist gering. In der Hauptsache sind die beiden streitenden Parteien der empirischen Psychologen einig, nämlich darin, dass die seelischen Vorgänge zusammenkommen und auseinandergehen nach einer Weise, die völlig blind ist, obschon sie den Namen eines psychologischen Gesetzes führt. Ein starrer

Mechanismus gebietet nach ihrer Anschauung allen den vielen einzelnen Vorstellungen, Gefühlen und Willensregungen. Hier verschmelze er diese Gebilde, sofern sie gleichzeitig auftauchen, zu mehr zusammengesetzten von der uneigentlichen Einheit einer (Apperceptions-)Masse; dort ordne er die zeitlich aufeinanderfolgenden in (Associations-)Reihen, deren Glieder, bei allem Hange zusammenzugeraten, keinen inneren Zusammenhang hätten.

Um diesen Mechanismus von dem zu unterscheiden, der auf dem Gebiete des körperlichen Geschehens herrscht, hat man ihn den Apperceptions- und Associations-Mechanismus genannt. Eine wahre psychische Gesetzlichkeit offenbart sich nicht darin. Denn die seelischen Vorgänge verknüpfen sich hier nicht, weil sie sich gegenseitig beeinflussen. Die Art ihrer Verbindung weist vielmehr auf eine Gesetzmässigkeit zurück, die ausser ihnen liegt. Die verborgene Hand der Naturgesetzlichkeit, der physischen in den Gehirnprozessen, ist es, die auch hier deutlich genug in das seelische und doch seelenlose Leben hinübergreift. Auch für die empirischen Psychologen ist sie und muss sie die letzte Regiererin sein, der alles folgt, was wir innerlich erleben. Das Körperliche schwingt auch nach ihrer Lehre den Taktstock zu dem Tanze der Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen, jener rätselhaften Erlebnisse, die sei es als dinglose Funken in uns aufblitzen, sei es die gesteigerten Erregungszustände irgend welcher psychischer Atome bilden sollen, die vorher unerregt geblieben waren.

So verwandelt sich den Biologen, Physiologen, Psychologen der einzelne, für sich betrachtete Mensch in eine Maschine. Der Mensch muss physischem Zwange folgen, dessen letzte Ursachen nicht in der eigenen Persönlichkeit, sondern ausser ihr liegen. Er ist nach allen seinen leiblichen und seelischen Bethätigungen ein Naturgegenstand wie andere,

ein schlechtweg abhängiges Glied in der unendlichen Kausalreihe mechanischen Geschehens[1]).

3. Nicht nur den Menschen als biologisches Individuum trifft die naturwissenschaftliche Erklärung. Sie zielt auch auf ihn, sofern er ein Kulturwesen ist. Man kann den Menschen auch im Zusammenhange mit anderen betrachten, die durch die Mittel der Sprache, der Erziehung, des Verkehrs, der Regierung, der Religion, der Wissenschaft, der Kunst auf ihn einwirken, und auf die er ebenso mannigfaltig zurückwirkt. Man kann seine Beziehungen zu vergangenen Menschengeschlechtern verfolgen, die ihre Einrichtungen, Gedanken, Gebräuche auf ihn vererbt haben; kurz, der Mensch lässt sich auch als geschichtlich gewordener und werdender untersuchen. Man hat nun gesagt, ihn als Kulturwesen wissenschaftlich ergründen, könne wiederum nichts anderes heissen, als ihn in jenem grösseren Zusammenhang naturwissenschaftlich erforschen.

a) Der allgemeine Grundsatz solcher naturwissenschaftlichen Erklärung zeigt, dass es sich hier um eine erweiterte mechanistische Betrachtung handelt. Er sagt aus, dass die verschiedenen Kulturbetriebe, die im sozialen Leben zu Tage treten (Recht, Sitte, Moral, Religion, Wirtschaft, Politik, Kunst u. s. w.) nicht gleichwertig seien. Nur dem ungeübten Blicke könnten sie als ebenbürtige Kräfte erscheinen, die in unübersehbarer Mannigfaltigkeit bald zusammenwirkten, bald sich kreuzten oder auch sich hemmten. In Wahrheit müssten stets die mehr äusseren gegenüber den mehr inneren

[1]) Gegen diese Auffassung vergleiche man unter anderen neueren Erscheinungen: Eucken, „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt", Külpe, „Über die Beziehungen zwischen körperl. und seel. Vorgängen" (Zeitschr. f. Hypnotismus VII, 1/2), Lipps in der Zeitschr. f. Psychologie I „Zur Psychologie der Kausalität", Rehmke's „Psychologie", Stumpf's Eröffnungsrede des Psychologenkongresses 1896, Wentscher, „Über physische und psychische Kausalität" und meinen Aufsatz „Über d. Verh. von Leib u. Seele" (Monatshefte d. Comenius-Gesellschaft, VI. Bd. 7, 8; 1897).

als die wirklichen Ursachen gelten. Die mehr äusseren Betriebe, die bestimmenden und bedingenden, das seien die, die der physischen und psychophysischen Erkenntnis näher und am nächsten lägen. Die mehr inneren, in denen feinere und selbständige psychische Faktoren nicht walteten, sondern zu walten schienen, hingen von jenen ab. Aller Eindruck von einer umgekehrten Bedingtheit beruhe auf Täuschung. Insbesondere sei es nur Trug, dass die sogenannten „idealen" Ursachen unseres Kulturlebens, die geistigen und sittlichen Imponderabilien, durch sich wirken könnten. Das sei so falsch, dass sie vielmehr sofort aufhörten, sobald die äusseren Verhältnisse wechselten und aufhörten, nach deren verborgenem Winke sie einst hervorgesprungen seien; höchstens beständen ihre Spuren infolge unserer psychischen Trägheit noch eine Zeitlang in den sozialen Einrichtungen fort.

Es ist im Sinne einer naturwissenschaftlichen Kulturbetrachtung gedacht, wenn man sagt, der Erfolg der Reformation beruhe gar nicht auf der inneren Kraft des religiösen Gedankens, die politischen Bestrebungen der damaligen deutschen Fürsten hätten ihn in Deutschland herbeigeführt. Desgleichen, wenn man Märchen, Volkslieder, Mythen, Naturreligionen keinem bestimmten Individuum zuschreibt, keinen Dichtern, deren Anschauungs- und Gestaltungskraft die ihrer Stammesgenossen überragte; sondern wenn man sie für Wald- und Wiesenpflanzen hält, die von selbst auf dem Boden einer gemeinsamen Volksstimmung erwüchsen. Das gleiche Klima, die gleiche Rasse und Lebensweise hätten solche naturnotwendig erzeugt. Dem Einflusse derselben Methode, kulturelle Erscheinungen naturwissenschaftlich zu erklären, begegnen wir in der **Ethik**. Ihm verfallen jene Ethiker, die unsere sittlichen Handlungen und Urteile auf den äusseren Zwang der Gesetze und der öffentlichen Meinung zurückführen möchten, die nichts davon

wissen wollen, dass im Menschen so etwas spräche, wie die Stimme eines unableitbaren Gewissens, der autonomen Vernunft oder einer anderen ähnlichen letzten seelischen Kraft.

b) Am grossartigsten hat die **materialistische Geschichtsauffassung** den Grundsatz verwendet, die mehr äusseren Kulturbetriebe als die Führer der mehr inneren anzusehen, also, was der rein physischen Gesetzlichkeit näher und am nächsten liegt, zum Hebel der kulturwissenschaftlichen Erklärung zu machen. Hier betrachtet man geradezu die bewegenden Ursachen eines einzigen Kulturgebietes als die, die alle übrigen Kulturerscheinungen hervortreiben. In welchem Kulturzweige wird man folgerichtig jene letzten Kräfte suchen? In dem, den die materiellen Bedingungen unseres gesellschaftlichen Lebens am unmittelbarsten beeinflussen, nämlich im Gebiete der wirtschaftlichen Thätigkeit. Diese ihrerseits hänge ab von Klima und Bodenbeschaffenheit, von der besonderen Art, in der die Menschen zusammenlebten, wie sie zur Erhaltung und Förderung ihres Daseins zusammenwirkten, von der Weise, wie sie jeweilig die Zehr- und Gebrauchs-Mittel erzeugten, von dem Stande der einschlägigen Technik u. s. w., alles Einflüsse, die in physikalischer Weise erkannt und bestimmt werden könnten. Durch jene Bedingungen des wirtschaftlichen Lebens würden alle übrigen sozialen Erscheinungen notwendig mitbestimmt. So das Recht, das nur als ein Werkzeug gilt, die wirtschaftlichen Verhältnisse zu regeln; so die **Moral**, die wiederum nur ein Wiederschein der bestehenden oder überkommenen Rechtsverhältnisse sei, so die Kunst, die Wissenschaft u. s. w. Die gesellschaftliche Wirtschaft sei das Herrschende und Befehlende; sie sei als Materie des sozialen Lebens das wahrhaft Reale, die wirkliche Substanz desselben (vgl. Stammler, „Wirtschaft und Recht“ 1896, der die materialistische Geschichtsauffassung kritisch schildert, S. 27). Alles, was sonst neben den Realitäten

der ökonomischen Phänomene erscheine, seien lediglich Spiegelbilder, die als selbständige Gegenstände anzunehmen eine wissenschaftliche Täuschung bedeute (ib. S. 32). Ändert die soziale Umgebung, das Milieu, und ihr verändert mit einem Schlage die Sitten, die Gewohnheiten, die Leidenschaften und die sittlichen Empfindungen der Menschen! (ib. S. 59). Kurz, nach der Lehre des sozialen Materialismus ist der geschichtlich gewordene und werdende Mensch nur ein Erzeugnis der wirtschaftlichen Verhältnisse; er ist nichts als ein abhängiges Glied, hineingestellt in eine verwickelte Reihe neben und nach einander wirkender Naturkräfte. Auch als soziales Wesen ist der Mensch der physischen Gesetzlichkeit unterthan.

4. Dies die naturwissenschaftliche Auffassung von Mensch und Menschenleben. Mensch sein heisst ihr ein physisches Wesen sein, dessen psychische Bethätigungen nur ein Nachglanz der Nervenströme in ihm, der materiellen Verhältnisse um ihn sind. Kein Gebiet der geistigen Bethätigung scheint sich der eisernen Klammer dieser Erklärungsart erwehren zu können. Ihr Leitsatz fordert apriorisch, auch die edelsten rein geistigen Regungen aus physischen Ursachen zu begreifen, sie durchgängig von solchen bestimmt zu denken; er fordert dies auch da, wo es der naturwissenschaftlichen Erklärungskunst bisher nicht gelungen ist, den kausalen Nachweis im einzelnen zu führen (vgl. Stammler a. a. O. S. 73).

B. Normzwang.

1. Und doch giebt es eine Grenze der naturwissenschaftlichen Betrachtung, die unübersteiglich ist. Allen anderen Geisteswissenschaften, der Ethik, der Ästhetik, der Rechtswissenschaft, der Sprachforschung u. s. w. droht die Gefahr, mechanistisch umgedeutet zu werden; so eigenartig und selbständig das geistige Thun erscheinen mag, in dessen Werk-

statt sie leuchten, sein lebendiger Gehalt droht in den Wogen zu versinken, mit denen der Sturmwind der naturwissenschaftlichen Erklärung heranbraust. Eine Geisteswissenschaft ist ausgenommen, die Logik. Sie ist der unzerstörbare Felsen, an dem sich jene Hochflut der physischen Weltauffassung bricht, die in die verborgenen Regionen des psychischen Lebens einzudringen droht.

2. Die Logik ist die Lehre von den Bedingungen, unter denen wir unsere Denkinhalte für wahr oder falsch halten, sowie von den Mitteln zu wahren Denkinhalten zu gelangen. Die naturwissenschaftliche Betrachtung kann uns wohl von der kausalen Notwendigkeit unterrichten, mit der sich dem Bewusstsein Gedankenverbindungen aufdrängen. Wahrnehmungen, Apperception, Association führen uns solche mit physischem Zwange vor. Aber der physische Zwang, eine Gedankenverbindung zu haben, ist noch lange kein Zwang, sie für wahr oder falsch zu halten. Dies geschieht zwar auch durch einen Zwang und zwar durch einen ganz eignen und besonderen, nach dem wir gar nicht anders können, als den Inhalt jener Gedankenverbindung für wahr oder falsch anzusehen. Aber dieser logische Zwang ist nicht im Gebiete der physischen, ja auch nur der Naturgesetzlichkeit im weiteren Sinne (vgl. oben S. 2 Anm.) zu Hause. Er zeigt uns in unseren Denkvorgängen eine besondere Gesetzlichkeit an, der sie nicht minder gehorchen müssen, als der physischen Kausalität. Das ist die Gesetzlichkeit der inneren Normen, die unser Denken, das wissenschaftliche so gut wie das praktische, regieren. Diese Normen haben im Satze vom Widerspruch sowie vom ausgeschlossenen Dritten, dann weiter in den Grundsätzen unseres induktiven und deduktiven Schliessens ihren Ausdruck gefunden.

a) Wie grundverschieden von allem Naturzwang die Art ist, in der sie das Denken beeinflussen, zeigt sich daran, dass wir mit

ihrer Hilfe den Vorstellungsverlauf sogar entgegen dem rein physisch bedingten Mechanismus der Association oder Apperception regeln können. So bedingen es unsere Gesichtseindrücke rein physisch, dass wir die Sonne mit dem ganzen Fixsternhimmel um uns bewegt glauben. Es ist das ein physischer Zwang, den jeder Blick auf den Taghimmel und jeder auf den Nachthimmel verstärkt. Aber wir alle hüten uns, diese Wahrnehmung für „wahr“ zu nehmen, sie zur Grundlage kosmischer Schlussfolgerungen zu machen. Eine einzige logische Überlegung, die des Copernicus, hat genügt, ihr den Wert einer Wahrheit ein für allemal zu rauben. So eindringlich, so aufdringlich uns die Sinneseindrücke den Gedanken einer Bewegung der Sonne um die Erde nahe legen, seit der Zeit des Copernicus ist er für die logische Betrachtung nicht mehr vorhanden. Mögen ihn tausend Associationen mit ihrer blinden, physischen Notwendigkeit unserem Geiste noch so beständig gegenwärtig halten, er ist und bleibt für unser wissenschaftliches Denken ausgeschaltet. Er hat die Kraft verloren, Gedanken in uns anzuregen, die wissenschaftlich in Betracht kämen. Die Vorstellungsreihen, die von ihm und zu ihm führen, gelten uns nichts. Das ist logischer Zwang.

Ein anderes Beispiel. Wir halten die gesehenen Farben für Eigenschaften, die draussen an den tastbaren Körpern haften. Hier liegt wieder ein physischer Zwang vor. Nicht wir denken, sondern ein blinder Prozess, der sich als Apperceptionsmechanismus nachweisen lässt, zwingt unsere Psyche, gewisse Farben mit gewissen Körpern zusammenvorzustellen. Die Naturgesetzlichkeit, die eine Kausalreihe, der wir unterworfen sind, übt ihre Herrschaft. Aber die logische Überlegung, bei der wir unsere Vorstellungsverbindungen nach Begriffen von Wahrheit und Falschheit prüfen, zeigt, dass die gesehenen Farben nicht draussen im Raume sein können,

sondern in uns sein müssen, gleichviel wo und wie. Sofort verschwinden unserem geistigen Auge aus der äusseren Welt die gesehenen Farben und gesehenen Gestalten; es verschwinden die gehörten Töne und alle sinnlichen Eigenschaften. Kein Naturzwang, ob wir ihn auch täglich und stündlich erleben, vermag uns den naiven Glauben wieder zu geben, die äussere Welt sei so, wie wir sie wahrnehmen. Natürlich muss die betreffende Deduktion richtig, dem höchsten logischen Ideal gemäss gewesen sein [1]), wenn sie solche Wirkungen haben soll.

Daran bestätigt es sich wiederum, dass die logische Gesetzlichkeit stärker in unseren Denkprozessen waltet als die physische. Der Mensch, den nach der naturwissenschaftlichen, mechanistischen Auffassung die physischen Gesetze rettungslos in ihren Ketten halten, erlebt auf einmal in sich eine andere, zweite Gesetzlichkeit; durch sie wird er fähig, dem Naturmechanismus frei gegenüber zu treten. Wie in den genannten Beispielen, so ist es auch sonst im Geistesleben. Alle Wissenschaft ist nur dadurch möglich, dass wir Gedankengänge ausschliesslich an das knüpfen, was nach logischen Normen bereits als wahr erkannt ist. Alle übrigen Associationszusammenhänge, in denen das Untersuchungsobjekt steht, werden dabei gleichsam ausgeschaltet; insbesondere Zusammenhänge mit Vorstellungen, die als falsch zurückgewiesen sind.

b) Noch in einer anderen Weise bethätigt sich der Einfluss der logischen Gesetzlichkeit, nämlich darin, dass wir das Ideal der Wahrheit besitzen. Wir hätten das letztere erreicht, wenn alle unsere Gedankeninhalte widerspruchslos

1) Man vergleiche über die Frage meine Schriften: „Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen." Leipzig, Duncker & Humblot, 1892. „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode", ib. 1895. „Was will der kritische Realismus" ib. 1894.

übereinstimmten und ihre Verbindungen den logischen Gesetzen völlig entsprächen. Auf dies Ziel unser Streben zu richten, können wir nicht umhin und bezeugen damit den ganz eigentümlichen Wert, den es für uns hat. Wer möchte seine weiteren Urteile an das knüpfen, was er für falsch, d. i. in sich oder anderem widersprechend, erkennt? Jeder knüpft sie vielmehr an das, was er für wahr hält, und zwar nur solange und insofern er an das logische Recht der Verknüpfung glaubt oder doch glauben kann. So natürlich ist es uns nach wahren Gedankeninhalten zu streben! Nicht als könnten wir sie für wahr halten, sobald wir wollten. Wir thun das vielmehr nach logischem Zwange, aber eben dessen Nötigung suchen wir auf. Mit solchem Wahrheitsideale vor Augen erheben wir unsere Vorstellungswelt über das blinde, bloss associationsmässige Zusammentreffen von Ideen; wir haben daran den höheren Leitfaden, um freischaltend über den Gedankenstoff zu verfügen, den Sinneswahrnehmung und Reproduktionsmechanik bereit stellen; wir lernen die natürlichen Associationsfäden für logischen Gebrauch bald zu benutzen, bald zu trennen. Regierte ein blosser Associationszwang unser Denken, so gäbe es nichts als zusammengeratene Vorstellungsglieder. So aber schafft unser systematisches, wissenschaftliches und praktisches Denken Ketten von zusammengehörigen Gedankeninhalten, Ketten von sachlichem inneren Zusammenhang. So viele solcher Ketten, so oft hat die eigne Gesetzlichkeit des Denkens den blinden physischen Associations- und Apperceptionsmechanismus überwunden oder benutzt. Sie sind nicht durch den Associationszwang, folglich ihm entgegen gebildet.

c) Man darf den logischen Zwang, unter dem wir nicht als physische, sondern als denkende Wesen stehen, nicht seinerseits als eine Art Ursache ansprechen, die auf uns wirkte.

Keine von uns verschiedene Ursache treibt uns, logisch zu denken; sondern wir bethätigen uns nur in unserem eigensten Wesen, wenn wir eines für wahr, etwas anderes für falsch halten müssen. Da giebt es keinen kausalen Anstoss, der vor unserem denknotwendigen Für-Wahr- oder Falschhalten läge und es in uns erzeugte, sondern in unseren logischen Prozessen selbst steckt die Norm. Überall dort ist sie, wo uns Denkinhalte evident erscheinen. Mit innerer Evidenz sehen wir die Folgen aus ihren Gründen fliessen. Dieselbe innere Evidenz kennzeichnet eine Reihe von Gedankeninhalten als unmittelbar richtig. Und an der Unverträglichkeit solcher Gedanken, denen wir eine unmittelbare Richtigkeit nicht ansehen können, wird uns doch die Falschheit einiger oder aller evident gewiss.

Das Wesen dieser eigentümlichen Gesetzlichkeit kann man nicht näher beschreiben. Sie lässt sich nur erfahren. Genug, dass sie da ist, dass sie in unseren logischen Prozessen überall sichtbar wird als eine Regel, nach der wir uns genötigt finden, unabhängig von allem physischen Zwange, ja unter Umständen ihm entgegen, in einer bestimmten Weise zu denken, dass sie uns befähigt, unsere Vorstellungen unter dem Ideale der Wahrheit nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit zu ordnen, während sie sonst dem Einflusse der physischen Gesetzlichkeit blindlings preisgegeben wären und nur in Associationsreihen oder Apperceptionsmassen zusammengeraten könnten.

3. So zeigt schon ein Blick auf unser logisches Verhalten, dass man das Wesen des Menschen unmöglich ergründen kann, wenn man ihn einseitig naturwissenschaftlich betrachtet. Der Mensch ist mehr als ein blosses Naturprodukt. Ein inneres Prinzip, das geistigen Normen, eignen besonderen Gesetzen folgt, bestimmt ihn mit. Noch ist es bisher nur die Logik, die uns die Herrschaft solcher Normen zeigte. Kann auch die

Ethik, könnte vielleicht auch die Ästhetik Normwissenschaft sein? Handelt es sich in Sittlichkeit und Kunst um Schätzungen, die nur von äusseren Umständen abhängen und sich mit diesen wandeln, um Schätzungen, die man nach rein naturwissenschaftlicher Methode erklären kann? Oder handelt es sich um solche, die wir auf Grund eines Masstabes vollziehen, der unserem Wollen und anschaulichen Vorstellen mitgegeben ist? Vollziehen wir sie mit anderen Worten als Naturwesen, auf die nur physischer Zwang wirkt, etwa der einer Gesetzgebung, die auf Lohn und Strafe berechnet ist? Oder vollziehen wir sie als Wesen, die damit wiederum, zum zweiten und vielleicht dritten Male bekunden, dass eine ausserphysische Gesetzlichkeit in den Tiefen ihrer eignen Persönlichkeit walte? — Die Logik, hat man gesagt, sei eine Ethik des Denkens. Vielleicht, dass sich uns umgekehrt im sittlichen Wollen ein Analogon des logischen Urteilens entdeckt[1].

[1]) Vgl. in Sigwarts „Logik“ die schönen Bemerkungen über das Verhältnis von Logik und Ethik. Im besonderen Bd. II S. 723.

Erster Teil.

Die Naturgesetze des Willens oder Lehre vom unteren Begehrungsvermögen. Das Gefallen und Missfallen.

Die Naturgesetze des Willens.

I.

Willensmetaphysik. Der Wille als einheitliches Vermögen.

§ 2.

Die nativistische Willenslehre. Nietzsches physiologische Willensmetaphysik.

1. Gehorchen die sittlichen Schätzungen Umständen in uns oder ausser uns, die rein mechanisch wirken, oder folgen sie einer Gesetzlichkeit des Willens, in der sich die Seele, ähnlich wie im logischen Denken, selbstthätig erweist? Wir müssen, um hierüber Gewissheit zu erlangen, Psychologie des Willens treiben. Auch metaphysische Betrachtungen lassen sich nicht umgehen, um falschen, aber weitverbreiteten Willenslehren zu begegnen. Hier Klärung der letzten Grundbegriffe, dort Analyse des Thatbestandes, beides soll uns erkennen lassen, welche Gesetzlichkeit aus unserem Willen spricht, ob es eine physische oder psychische, eine natürliche oder geistige ist, oder ob sich gar auch der Wille zwittergestaltig wie das Denken als das Glied zweier Welten erweist, der einen, in der wir unter Naturzwang, der andern, in der wir unter Normzwang stehen?

2*

Um die Frage genauer zu stellen: Ist unser Willensleben rein passiv? Hängt es ausschliesslich von der Beschaffenheit des Körpers, den äusseren Eindrücken unserer Umgebung, dem Spiele der Ideenassociation und der Gefühle ab, die dieses herbeiströmen lässt? Dann ist sittliches Handeln etwas anderes, als man gewöhnlich darunter versteht, und mit unserer Freiheit dazu ist es aus. Oder giebt es auch innerhalb des Willenslebens einen ähnlichen Unterschied, wie auf dem Gebiete des theoretischen Bewusstseins? Tritt auch hier dem Begehren, das rein physisch oder associativ bedingt ist, ebenso ein nicht physisch, nicht associativ bedingtes Wollen gegenüber, wie dort dem physisch und associativ bedingten Vorstellen ein Denken gegenüber steht, das nicht physisch, nicht associativ bestimmt ist?

Die heutige seelenlose Willenspsychologie kennt kein selbstthätiges (autonomes) Willensleben[1]). In ihr bekämpfen sich zwei Richtungen, von denen man die eine als die nativistische, die andere als die empiristische bezeichnen könnte. Die eine betont, dass unser Wollen eine eigne seelische Qualität sei, die, wie der Schatten vom Licht, unmittelbar

[1]) Ebensowenig pflegen die Vertreter der Seelenhypothese eine Autonomie gerade des Willens (eher der Vernunft) anzunehmen. Alle Willensregungen stehen auch nach ihnen zwar nicht unter physischem, aber doch unter erweitertem Natur-Zwange (vergl. Anm. S. 2), keinesfalls ständen solche unter eignem (voluntaristischen) Normzwange. — Wohl zu bemerken ist, dass überhaupt der Gegensatz von willenspsychologischem Nativismus und Empirismus (s. im Text weiter unten) auf dem Boden der Seelenhypothese ebenso spielt, wie auf dem der seelenlosen Psychologie. Es macht indessen unsere Darstellung übersichtlicher und entspricht insbesondere ihrem natürlichen Fortschritte, wenn sie zunächst mit dem willenspsychologischen Nativismus beginnt, wie er unter der Annahme erscheint, die seelischen Vorgänge seien rein physisch bedingt (§ 2). Diese Annahme, die wir für das logische Gebiet schon zurückwiesen (§ 1, B), widerlegt für das Willensgebiet erst der nächste Paragraph (§ 3). Damit beginnt das sachliche Recht, vom willenspsychologischen Nativismus überhaupt zu sprechen, dessen Kritik in seiner jetzigen Gestalt die §§ 4—5 bringen.

von leiblichen Einflüssen bestimmt werde; die andere behauptet, dass das Wollen ganz und gar in gewissen Vorstellungen und Gefühlen aufgehe, die ihrerseits solchen körperlichen Einflüssen unterlägen. Die Betrachtung des Willenslebens ist hier wie dort mechanistisch. Hier wie dort gilt der Wille für physisch bedingt, und nur darüber tobt der Streit, ob er, physisch bedingt wie er ist, in seelischen Regungen besonderer Art auftrete, oder sich in anderweitige einfachere auflösen lasse. — Dieser Zwiespalt (Nativismus und Empirismus) ist sehr lehrreich. Er überragt die Grenzen der physischen Auffassung des Seelenlebens (vgl. S. 20 Anm.) und bietet ein ähnliches Bild, wie vor 120 Jahren der Streit auf erkenntnispsychologischem Felde.

2. a) Damals war der Kampf um die „angeborenen Ideen“ noch ungeschlichtet. Man fragte sich, wie wir zu den Vorstellungen Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit, von Ursache und Wirkung, von Ding und Eigenschaft u. s. w. kämen? Schienen diese doch mit all dem, was wir wahrnehmen, gar nicht verwandt zu sein. Eben deshalb glaubten viele Philosophen, sie entsprängen einem besonderen Vermögen des Geistes, dem Verstande (ratio). In ihm sollten alle jene Vorstellungen von Hause aus fertig als angeborene wohnen, und er sollte sie in beständiger Denkthätigkeit vergegenwärtigen. — Gegen die Verfechter der Lehre von den angeborenen Ideen, die Rationalisten, erhoben sich andere, die man die Empiristen nannte. Unsere Psyche schöpfe nichts aus sich selbst, sondern alle ihre Vorstellungen stammten aus der Erfahrung. Was sich davon nicht aus der gegenwärtigen Wahrnehmung erklären lasse, müsse eine Folge der associativen Verbindungen sein, in die die zurückgebliebenen Gedächtnisbilder mit einander und mit den Eindrücken der Wahrnehmung träten. In der Sinneswahrnehmung und Selbstwahrnehmung, sowie in den Gedächtnisbildern, die von

beiden zurückgeblieben, sei all unser Wissen beschlossen. Keine angeborenen Ideen sollten daher nach der empiristischen Annahme den Geist bevölkern, keine geheimnisvollen Buchstaben, die Gott selber hineingezeichnet habe, ihn erfüllen; er sei im Anfange des Lebens wie eine völlig leere Tafel, der Mechanismus der Sinneswahrnehmung und des Gedächtnisses beschreibe sie erst allmählich mit Vorstellungen. Eben darum durfte es nach der empiristischen Erkenntnispsychologie überhaupt kein besonderes Verstandesvermögen geben. Wenn erst Wahrnehmung und Ideenassociation die Seele mit allem denkbaren Inhalt füllen, wozu bedarf es dann noch solch einer seelischen Schatzkammer, in der wir ständig seit unserer Geburt Ideen hegen sollten, denen höhere Würde zukäme?

b) Scheinbare Fülle und Thätigkeit einer psychischen Kraft, des Verstandesvermögens, dies die Erkenntnispsychologie der Rationalisten. Die Psyche, ein leerer, toter Raum, in den sich die Wahrnehmungseindrücke und ihre Nachbilder mechanisch ergiessen, dies die Erkenntnispsychologie der Empiristen. Aber der Unterschied schrumpft zusammen sobald wir näher zusehen. Beide Lehren sind falsch! Nach beiden verhielte sich auch das höchste Erkennen rein receptiv. Es wäre ein Prozess, in dem sich die Seele einfach das vergegenwärtigte, was sie vorher empfangen hätte. Auch nach der rationalistischen Lehre thäte sie ja nichts weiter, als dass sie gleichsam Wahrnehmungen reproduzierte, die sie aus einer anderen Quelle als der gewöhnlichen, nämlich durch göttliche Mitgift empfangen hätte. Nur diese Quelle, aus der sie stammten, und die Dauer in der sie vergegenwärtigt würden, unterschiede die angeborenen Ideen des Rationalismus von den Wahrnehmungsideen des Empirismus. Der Gedanke einer eignen geistigen Spontaneïtät käme hier wie dort zu kurz. Inhalt und Regel des Denkens würden der Seele immer nur

von aussen diktiert. Sie fügte nichts aus sich heraus zu dem Material hinzu, das sie vorher in einem erkenntnislosen Prozesse aufgenommen hätte; noch verknüpfte sie es nach Gesetzen, die nur in ihr selber wohnen könnten. — Das letztere hat erst Kant gelehrt. Nach ihm beruht das Denken nur zu einem Teile auf receptiver Thätigkeit, die äusseren Gesetzen folgt. Zum anderen Teile waltet darin geistige Spontaneïtät, die des Verstandesvermögens und zwar nach eignem inneren Gesetze.

In derselben Lage wie vor Kants Auftreten die Psychologie des Erkennens, ist heute die des Wollens. Wie man damals den Verstand einerseits mit angeborenen Ideen bevölkerte, andererseits ganz streichen wollte, das Denken immer aber ohne Spontaneïtät sein liess, so thut man es heute mit dem Willen.

3. a) Nach einer Reihe von Psychologen soll der Wille nicht nur ein besonderes Vermögen, oder wie die seelenlose Psychologie sagt, ein besonderes unbewusstes psychisches Etwas in uns, sondern ganz und gar mit angeborenen Zwecken erfüllt sein. Keine tabula rasa, sondern von Anfang an eine vollbeschriebene Tafel, trage er alle die Ziele schon von Hause aus in sich, auf die er sich während des ganzen Lebens richte. Der gewöhnliche Name für diese Willensrichtungen, die auf angeborene Zwecke gehen sollen, ist „Triebe“. Die in Rede stehende Auffassung heisst daher passend die Trieblehre oder noch genauer die nativistische Trieblehre[1]).

[1]) „Trieb“ hat zwei Bedeutungen. Die obige, wonach Trieb eine angeborene Willensregung mit unbestimmtem, allgemeinen Objekt bedeutet, und eine andere. Nach dieser ist „Trieb“ eine (nicht angeborene) Willensregung, die bestimmte Erlebnisse allererst hervorbringen und die ohne begleitende Zweckvorstellung ist. Über die letztere Bedeutung vgl. § 12. Wir sprechen von „nativistischer Trieblehre“ zum Unterschiede von unserer eigenen nativistischen „Gefallenslehre“. Vgl. § 8.

Sollen die angeborenen Willensrichtungen ihren Trägern im Kampfe ums Dasein nützen, so müssen sie unseren leiblichen Lebensbedingungen genau entsprechen. Die Triebe mit den ihnen mitgegebenen Willenszielen, so fährt man daher fort, ständen durchgehends mit körperlichen Erfordernissen[1]) in Einklang. Als dunkler Drang in uns schaltend, träten sie von Zeit zu Zeit ins Bewusstsein; hiermit zeigten sie diesem an, was das physische Dasein in eben dem Augenblicke am meisten erhalte und fördere. Bei solcher prästabilierten Harmonie, die zwischen unserem leiblichen Nutzen und unseren Willensbethätigungen bestehen soll, gilt nach der strengen monistischen Anschauung, insbesondere nach Nietzsches Lehre, der Wille durchaus als der passive Teil. Er sei in allen seinen angeborenen Richtungen[2]) nur das Ab- und Spiegelbild des Leibes, unseres eigentlichen Selbst. Der Leib regiere unseren Willen und durch ihn all unser Thun und Denken, das wir so stolz und eingebildet auf ein freies Ich bezögen. „Ich, sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das grössere ist dein Leib und seine grosse Vernunft. Die sagt nicht „ich", sondern thut „ich". — Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. „Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens?" sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ichs und der Einbläser seiner Begriffe," (Nietzsche a. unten a. O. S. 46 f., 111.)

Die hier geschilderte nativistisch-physiologische Willensmetaphysik ist noch nicht vollständig. Sie hat bisher nichts

---

1) Wir sagen absichtlich nicht „körperliche Bedürfnisse", weil der Begriff des Bedürfnisses ein psychischer ist. Vgl. § 9.

2) „Ein Unbegrabbares ist an mir; das heisst mein Wille. Schweigsam schreitet es und unverändert durch die Jahre." Nietzsche, „Also sprach „Zarathustra", 7. Aufl., Naumann, 1897, S. 163. Vgl. Schopenhauer's Preisschrift „Über die Freiheit des Willens" a. a. O. S. 427 ff., S. 436.

darüber gesagt, wie sich die allgemeinen, angeborenen, unveränderlichen Willensrichtungen zu den einzelnen, wechselnden Willensregungen verhalten, die bald in diesem, bald in jenem Augenblicke lebendig werden. Darauf antwortet der „Spezialisierungs“gedanke. Die allgemeinen Willensrichtungen, sagt man, spiegelten die allgemeinen leiblichen Anlagen wieder. Nun könnten sich die letzteren stets erst unter einzelnen besonderen Anstössen bethätigen. Dementsprechend auf dem Parallelgebiete des Willens. Indem dieselben leiblichen Einzel-Anstösse auch dort wirkten, wandelten sich jeweilig die allgemeinen Willensrichtungen in einzelne bestimmte Regungen um. „Spezialisierungen des Willens“ hat man das getauft und vielfach die Gefühle als solche angesprochen.

b) So hause z. B. in jedem Menschen ein ungebändigter, fortdauernder Trieb zur Selbsterhaltung; dieser dränge ihn unwiderstehlich zu Handlungen, die der Weiterführung seines körperlichen Daseins dienen. Noch der Selbstmörder, der ins Wasser springe, erweise seinen blinden Willen zum Leben; man sehe es an den ungestümen Bewegungen, die ihm die Todesangst abnötige. Bei ihm habe sich der Trieb zur Selbsterhaltung unter den gegebenen Umständen zu Angstgefühlen spezialisiert, d. i. zu dem besonderen Willen, aus dem todbringenden Element herauszukommen. Bei anderer Gelegenheit, nämlich im Falle körperlichen Nahrungsbedürfnisses, spezialisiere sich derselbe blinde Wille zum Leben zu dem nach Speise und Trank; dies in den Hunger- und Durstgefühlen, u. s. w. — Den Willen zum Leben begleite, so wird weiter angenommen, als ein zweites, ebenso unersättliches Verlangen, das niemals schlummere, der Wille zur Macht. Indem sie ihn im Kampf ums Dasein bethätigten, sollen diejenigen Exemplare, die stärker und besser ausgerüstet seien, über jene siegen, die die Natur weniger begünstigt

habe. — Wille zum Leben, Wille zur Macht, und als drittes Wille zur Zeugung. Wir sollen alle mit einem Willen zur Zeugung auf die Welt kommen, der solange scheinbar schlafe, bis er zur Zeit der erlangten Geschlechtsreife übermächtig ins Bewusstsein trete. Andere Triebe und Untertriebe, der Wissenstrieb, der Vervollkommnungstrieb, der Spieltrieb u. s. w. gesellen sich hinzu; und immer sollen sie, wie schon hervorgehoben, mit unserem körperlichen Nutzen in unbewusstem Einklang stehen[1]).

4. Aber es giebt keinen stets lodernden Willen zum Leben und zur Zeugung, verhalte es sich wie immer mit dem Willen zur Macht, zum Wissen und dergleichen. Diese letzteren unglaubhaft zu machen, müssen wir noch aufschieben, dazu gilt es, tiefer zu graben und manches begriffliche Unkraut aus dem Boden der Willenslehre auszujäten. Um so einfacher ässt sich die Annahme vom angeborenen Lebens- und Zeugungswillen widerlegen. Dazu genügt die Kenntnis nackter Thatsachen der Physiologie. Wir sehen, wie zwar freilich die die Willensregungen dieser Art von den Erfordernissen des Körpers abhängig genug sind: aber doch in einer ganz anderen Weise und viel weniger unmittelbar, als es der nativistischen Willenslehre mit ihrer Annahme prästabilierter Triebe entspricht.

a) Die Bewegungen der Ertrinkenden zunächst beweisen nicht, dass es einen blinden Lebenswillen giebt. Sie dauern

1) Insbesondere nach Nietzsche spiegelt alles, was willensartig ins Bewusstsein tritt, eine entsprechende körperliche Verfassung. Die Gesinnung der Selbstlosigkeit konnte er nach diesem Leitsatz nicht leicht erklären; so nahm er an, sie sei der angeborene Instinkt degenerierender Leiber. Durch ihn nähmen sie ihre Bestimmung vorweg, möglichst bald mit ihrer ganzen Art aus der Welt zu verschwinden. — Eine seltsame Spezialisierung des Willens zum Leben, dieser Wille zur Selbstverneinung! Eben damit nahm für ihn jene Gesinnung selbst den Charakter von etwas Krankhaftem an; das Unwert-Urteil aller normalen Menschen müsse darüber ergehen.

ja eine Zeitlang fort, nachdem das Bewusstsein erloschen ist; folglich waren sie auch vorher, als dieses sie noch begleitete, nichts als körperlich bedingte Reflexbewegungen. Sie gehören dem Heere jener motorischen Reaktionen an, die sich rein mechanisch einstellen, sobald gewisse sensorische Nerven normal oder abnorm erregt sind. Wollte man für alle derartigen Bewegungen einen parallel gerichteten Willen ansetzen, der dahinter stünde, so gäbe es kein Aufhören: dann müsste man zuletzt auch das Schwanken und Taumeln des Trunkenen auf einen angeborenen Instinkt zurückführen, der sich in den Gefühlen der Benebelung spezialisierte und im Schwanken und Taumeln zweckmässig bethätigte, sobald der Körper mit Alkohol erfüllt würde.

b) Der blinde Wille zum Leben, sagt man weiter, soll aus unserem Willen zur Nahrung sprechen? Indessen, nicht allein darauf, d a s s hier ein Wollen in den Dienst des Körpers tritt, muss man sehen, sondern auch darauf, w i e es geschieht. — Wie regelt sich nun aber unsere Speisezufuhr? In einer Weise, die im Gegenteil erkennen lässt, dass sich die Strebethätigkeit gar nicht unmittelbar auf die Leibeserfordernisse richtet. Die Natur bedurfte vielmehr einer besonderen List, um unseren Willen in den Dienst des körperlichen Nutzens zu spannen. Wenn nämlich der Zeitpunkt naht, wo die leiblichen Funktionen ohne erneuerte Nahrungsaufnahme gestört werden würden, so geraten aus unbekannten Ursachen gewisse sensorische Magen- und Darmnerven in eine eigentümliche Erregung; gelangt sie zur Grosshirnrinde, haben wir die Organempfindung des Hungers und begleitende Unlustgefühle. Der Stachel dieser Unlust ist das eine Mittel, mit dem die Natur unseren Willen in ihren Dienst zwingt. Unlust aller Art möchten wir meiden; auch das Schmerzgefühl des Hungers scheuen wir, und die physiologische Verkettung des Nervennetzes giebt schon dem Kinde

die Mittel, es los zu werden. Das geschieht durch die Schnapp-, Saug- und Schluckbewegungen; diese kommen rein reflektorisch in dem gleichen Augenblick zu stande, wo die sensorischen Darm- und Magennerven gereizt sind. Wird ihnen der geeignete Gegenstand von aussen dargeboten, so gelangt neuer Nahrungsstoff in den Magen und bringt den Hunger zum Aufhören. Damit ist die erste Erfahrung von der hungerstillenden Wirkung jenes Gegenstandes, Speise genannt, gemacht. In dem Grade, wie sie öfter gemacht wird, stellt sich ein immer deutlicheres Verlangen nach ihm ein; immer mehr lenkt es die Aufmerksamkeit auf die Mittel hin, Speise zu erlangen. So kommt es, dass der Erwachsene in sich stets zugleich mit dem Gefühl des Hungers das Begehren entdeckt, zu essen. Er wünscht seinen Hunger zu beseitigen und hat gleichzeitig die Vorstellung der Mittel, durch die das geschehen kann.

Das zeigt, wie der Wille zu essen erst allmählich entsteht. Er sondert sich nicht ohne weiteres bei Gelegenheit des körperlichen Nahrungserfordernisses aus einem blinden Lebenswillen heraus, der unabhängig von physischem Zwange schon anfangs in uns hauste. Noch führt ihn der Nutzen des Leibes direkt und unmittelbar herbei und spiegelt sich in jenem Willen gleichsam wieder; letzterer hat gar nicht seinen positiven Gegenstand an dem, was das Leben fördert. Sondern wir widerstreben der Unlust des Hungers und wollen positiv nichts weiter als die Mittel, sie los zu werden. Wir sind nicht Wesen, die leben wollen, sondern Wesen, die Unlust fliehen. Darum verbindet die Natur mit dem körperlichen Nahrungserfordernis das Gefühl des Hungers und schwingt die Peitsche des Schmerzes über uns. Sie weiss, sozusagen, dass wir nicht von selbst wünschen und wollen, was unser Körper wünschte und wollte, wenn er Wille und Vernunft besässe; deshalb bedient sie sich besonderer Anreize, das

physische Leben künstlich so zu leiten, dass es den Leibeserfordernissen entgegenkommt.

Wie Schmerz und Unlust etwas ist, was wir scheuen, so Lust und Wohlbehagen etwas, was wir begehren. In dem Einfluss der Lust und des Wohlbehagens auf den Willen besitzt die Natur ein zweites Mittel, unser seelisches Verhalten dahin zu lenken, dass es dem Körper diene. Sie hat gleichsam süsses Zuckerbrot neben die Peitsche gestellt. Ist der Bissen oder Schluck durch geeignete Bewegungen in den Mund gelangt, so gleitet er nicht einfach über die Zunge und in den Schlund hinunter, ohne weitere Zeichen seiner Anwesenheit zu geben; sondern seiner harren schon sensorische Nerven, auf die er erregend einwirkt. Sobald die Erregung der letzteren zur Grosshirnrinde gelangt, haben wir Geschmacksempfindungen, denen mehr oder minder lebhafte Lustgefühle folgen; diese einmal gekostete Geschmackslust wird alsbald ein eigner Gegenstand des Begehrens. Wir gewöhnen uns nicht nur zu essen, weil uns hungert, sondern auch, weil es uns schmeckt, weil wir die Zungen- und Gaumenlust des Essens suchen. So kommt es, dass wir zuletzt weiter essen, in anderen Fällen weiter trinken, auch wenn das Hunger- und Durst-Gefühl vorüber ist. Ebendeshalb ist jener Kunstgriff der Natur, der Gaumen- und Schlundkitzel beim Essen und Trinken, der auf uns als Lustwesen berechnet ist, nicht ungefährlich. Er ladet ein, zu viel und zu oft zu essen und zu trinken, so dass das Mittel, das dem Leben des Leibes nützen sollte, leicht dahin umschlägt, ihm zu schaden. (Vgl. Döhring, Philosophische Güterlehre, Berlin 1888, S. 101/2.)

c) Nicht nur zur Ernährung des Leibes hat die Natur das psychische Verhalten ausgenützt, nach dem wir Lust wünschen, Unlust verabscheuen. Unsere körperliche Maschine hat noch andere Erfordernisse als dass ihr stets neue Nahrung zugeführt werde. Es schadet ihr, wenn sich ein-

zelne ihrer Funktionen einseitig bethätigen oder wenn sich ihre Organe übermässig anstrengen; hier entspringt das organische Erfordernis der Erholung, dort das der Abwechslung. Sie braucht Bewegung, wenn nicht Blutstauungen, Säftestockungen eintreten sollen, — das organische Erfordernis der Bewegung. Nach erlangter Geschlechtsreife entwickeln sich im Körper die Zeugungsprodukte; die Fortpflanzung der Gattung hängt davon ab, dass sie in geeigneter Weise abgeführt werden, — das geschlechtliche Bedürfnis. Auch diesen Erfordernissen des körperlichen Lebens entgegenzukommen, muss die Psyche gleichsam erst überredet werden. Nichts von einem angeborenen Willen, der sich auf die körperlichen Erfordernisse der Bewegung, Abwechslung, Erholung, Zeugung richtete! Die Überredung vollzieht sich wieder, indem lust- und schmerzbringende Nerven spielen.

Sind nämlich die körperlichen Organe überanstrengt oder ermüdet, so gerät das Nervennetz in unnormale Erregungen. In der Grosshirnrinde angelangt, künden sie sich dem Bewusstsein als das unlustvolle Gefühl physischen Missbehagens an. Umgekehrt rufen die ersten Neuerregungen, die die erholten und ausgeruhten Nerven erleiden, Gefühle der Lust und des Wohlbehagens hervor; beides gleich starke Anreize für uns, in unseren Thätigkeiten Mass zu halten und damit abzuwechseln. Wirkt nicht auch im gleichen Sinne die Unlust, die wir beim Bewegungsmangel, und das Wohlgefühl, das wir bei allen den verschiedenen Arten körperlicher Regsamkeit erfahren?[1]) Spezifische Lustnerven endlich sind es,

[1]) v. Ehrenfels, „System d. Werttheorie" I, S. 199 führt mit manchen Autoren jegliche Lust und Unlust auf die Art zurück, wie in der Grosshirnrinde Assimilations- und Dissimilationsprozesse den Zustand der Nervenmassen einem gewissen variationsfähigen Mittelmass nähern oder davon entfernen. Mir scheint diese Beschreibung nur für die sogenannte Thätigkeitslust und Ermüdungsunlust zuzutreffen, ohne dass sie die

die im Dienste der geschlechtlichen Funktion stehen. Ihre anfangende Erregung giebt die Impulse, grössere Lust derselben Art zu begehren. Dieses Begehren, der sogenannte Geschlechtstrieb, ist niemals vor der Erregung jener spezifischen Nerven da. Erst die geschlechtliche Lust weckt ihn, sie führt ihn kausal herbei, so wie jede beginnende sinnliche Lust das Verlangen herbeiführt, sie festzuhalten und noch gesteigert zu geniessen. Und der Geschlechstrieb schwindet, sowie jedes andere Begehren sinnlicher Lust, wenn die Impulse schwinden, die aus der Erregung der sexuellen Nerven stammen. Einen dauernden Willen zur Zeugung dagegen, mit dem wir geboren würden, der beständig in uns hauste, giebt es nicht. Lust, sexuelle Lust, ist es, die wir immer nur zeitweilig, immer nur vorübergehend empfinden und begehren, wenn sich die zugehörigen sensorischen Erregungen einstellen. Wenigstens normalerweise ist es so; denn auch hier droht dem Menschen die Gefahr, dass er in der Begierde nach Genuss weit über die Grenze ausschweift, die seinen natürlichen Leibeserfordernissen entspricht. Auch hier schlägt der Kunstgriff der Natur, die den Willen künstlich in den Dienst der Leibeszwecke stellen wollte, nur zu leicht dahin um, den Menschen zum Missbrauch und zur Schädigung seiner körperlichen Funktionen zu verleiten.

5. So regieren den Willen nicht angeborene Zwecke, in denen sich unsere geheimen körperlichen Bedürfnisse spiegelten. Nicht auf diese selbst geht der Wille nach Nahrung, Fortpflanzung u. s. w.; sondern er ist mit ihnen nur künstlich verwachsen. Sensorische Lust- und Schmerznerven sind seine

---

Annahme spezifischer Lustnerven für andere Arten körperlicher Lust und Unlust entbehrlich macht. Zudem giebt es Lust und Unlust, die überhaupt nicht physisch gewirkt sein kann, worüber im Text unter §§ 4, 10 Näheres. Man vergleiche übrigens auch den Exkurs I am Schlusse.

Amme, kein Instinkt, in den sich das Leibeserfordernis unmittelbar umsetzte. Das ist eine spärliche und entfernte, nur künstlich vermittelte Beziehung, in der schon in diesem günstigsten Falle der Gegenstand des Willens zum leiblichen Nutzen steht. Wie dürfte sie den Boden abgeben, um die Behauptung zu tragen, dass sich sogar in allem Willensleben nur die Instinkte des Körpers regten? Giebt es keinen angeborenen Willen zum Leben, zur Nahrung, zur Zeugung, dann giebt es erst recht keinen Willen zur Macht, zum Wissen u. dgl., den der Leib dem Geiste einblasen könnte. — Vielmehr Lust und Unlust, die wir erst empirisch erleben müssen, das sind die natürlichen Ziele unseres Begehrens und Scheuens. Lustzustände entzünden in uns mit kausalem Zwange ein Verlangen, sie festzuhalten und ihre Wiederholung zu suchen. Auf unlustvolle Zustände antworten wir, indem wir demselben kausalen Zwange folgen, mit Abneigung und Zurückbeben. Sie suchen wir fern zu halten und ihre Wiederholung zu meiden.

§ 3.

Die Einteilung der Willensziele in zuständliche, persönliche und Fremd-Werte.

1. Der Leser der vorigen Zeilen muss noch frisch unter dem Eindrucke stehen, dass unser Willensleben physisch bedingt sei. Zwar nicht durch die unmittelbaren Leibesbedürfnisse im Sinne von Nietzsches physiologischer Willensmethaphysik; wohl aber mittelbar durch Lust- und Schmerznerven. Schmerz und Wohlbehagen heissen die feinen Fäden, durch die die physische Kausalität auf den Willen wirkt. Wir entrückten deren Einfluss auf das Begehren und Scheuen mit dem Erfolge aus den Regionen der metaphysischen Betrachtung, dass wir ihn im Lichte nüchterner, physiologischer Unter-

suchung nur noch schärfer sahen. Der Mechanismus des Begehrungslebens, in den wir hier hineinblicken, erinnert an jenen auf dem Gebiete der theoretischen Bewusstseinsvorgänge. Wie dort auf Empfindungen Akte des Erkennens, so folgen hier auf Lustgefühle Akte des Begehrens, auf Unlustgefühle solche der Abneigung. Und wie dort der letzte Grund der Empfindungen in physischen Verhältnissen liegt, so treten auch die sinnliche Lust und Unlust, die unsern Willen zum Begehren und Scheuen stacheln, gleichsam von aussen an uns heran. Das Spiel der Nerven weckt sie in uns. So zeigt sich der Wille bisher zuletzt immer in den Klammern der physischen Gesetzlichkeit. Naturzwang, kein Normzwang gebietet über ihn.

Indessen, so eng, wie es noch eben erscheinen musste, ist unser Willensleben nicht; es hängt noch an anderen Fäden als denen des Nervennetzes. Das Begehren und Scheuen, das wir vorhin kennen lernten, ist nur die eine erste Art möglicher Willensäusserungen. Hier allerdings folgt unser Wille zuletzt der physischen Kausalität. Sinnliche, nervös erregte Lust zieht ihn kausal an (dies nach innerpsychischem Naturzwang; vgl. S. 12, Anm.), sie zu begehren; sinnliche, ebenso gewirkte Unlust stösst ihn von sich ab, ihr zu widerstreben. Wie sinnliche Lust und Unlust wirken auch andere Motive kausal auf unsern Willen; wir werden gleich näheres von ihnen hören. Auch sie gleichen Fäden, die sich nur zu spannen brauchen, damit die Regungen des Willens mechanisch antworten. Auch ihrem Zuge folgt der Wille passiv statt zu gebieten, aus ihnen und den sinnlichen Impulsen zusammen ist ein Netz geflochten, in das er widerstandslos hineingebannt scheint. Allein diese anderen Fäden sind doch von geistigerem Stoffe. Sie entstammen nicht wie sinnliche Lust und Unlust dem Reiche der physischen Gesetzlichkeit, sondern reichen in eine tiefere Region unseres Wesens hinein. Sie wirken wie

jene kausal auf den Willen, aber es ist die Kausalität eines unsinnlichen Faktors, die ihn zwingt; Mechanismus auch hier, aber es ist Mechanismus einer höheren Art.

Der Unterschied zwischen dieser neuen Art von Motiven und der früheren besteht in dem Gegensatze dessen, was wir als Wohl und Wehe unseres Zustandes werten, und dessen, was uns für mehr als der blosse Wert des Zustands gilt.

2. a) Wert im allgemeinen und Wert des Zustands im besonderen, was soll das bedeuten?

Wert nennen wir alle mittelbaren oder unmittelbaren Willensziele. Wert oder Unwert ist nicht ein ideeller Feingehalt oder eine übersinnliche Essenz der Gegenstände, mit der diese auf den Willen wirkten und wodurch sie sich allererst begehrbar oder abscheulich machten. Umgekehrt ist es. Nur deswegen sprechen wir Dingen Wert und Unwert zu, weil sich Willensregungen darauf richten, weil wir sie begehren, verabscheuen, hoffen, fürchten, wünschen, ihnen widerstreben. Ob Wert und Unwert für uns auch solcher an sich ist? Ob wir mit unserem Begehren, Verabscheuen, Hoffen, Fürchten, Wünschen, Widerstreben etwas treffen, was begehrt, verabscheut, erhofft, befürchtet, gewünscht, gemieden werden sollte, wer will es wissen? Descartes' berühmter Zweifel, durch den er die Erkenntnislehre umgestaltete, ist auch für das Willensgebiet lehrreich. Wie es möglich ist, dass alle Wahrnehmungen Träume seien, dass nicht existiere, was wir wahrnehmen, und wir nichts von dem wahrnehmen, was existiert: so ist es auch möglich, dass sich all unser Wollen von dem abwendet, was erstrebt, aber das anstrebt, was gemieden werden sollte. So fliehen wir den Tod als ein Übel, und doch sollten wir ihm vielleicht wie einem Gut entgegensehen, er müsste denn etwas ganz Gleichgültiges sein. In unserem Wert-

schätzen haben wir darüber und über ähnliches ebensowenig von vornherein Gewissheit, wie wir den wahrgenommenen oder vorgestellten Gegenständen von vornherein ihr Sein oder Nichtsein ansehen können. Was bleibt übrig? Im Erkenntnisgebiet von den gegebenen Vorstellungen, im Willensgebiet von den gegebenen Schätzungen auszugehen, wie sie in unserem Gefallen, Missfallen, Vorziehen leben. Jenes dürfen wir um so eher, als uns auf dem Gebiete des Denkens logische Normen gestatten, die Irrtümer aufzudecken, zu denen uns Wahrnehmung und Vorstellung verführen, Normen, auf die wir vertrauen müssen, wenn nicht alles aufhören soll. Ob es Willensnormen von gleicher Entscheidungskraft und Glaubwürdigkeit giebt, um Wertirrtümer zu beseitigen? Wir werden von ihnen hören.

Soviel von den Werten und Unwerten im allgemeinen. Nun die des Zustandes im besondern.

b) Man unterscheidet am Menschen Etwas, das bleibt, und Etwas, das kommt, schwindet, wiederkommt und wieder schwindet. Das Bleibende nennt man Person, das Wechselnde ihren Zustand. Das Selbst und seine Bestimmungen sind ewig zwei in allen endlichen Wesen. Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustands beharrt die Person[1]). Solche Zustände im weiteren Sinne sind alle seelischen Ereignisse, jedes Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen, Wollen, Fühlen. Sie umfassen das thätige und leidende Verhalten der Seele, ihre Akte wie ihre Erregtheiten. Man könnte bei allen diesen wechselnden Akten und Erregtheiten fragen, ob es nicht je einen eigentümlichen Wert gebe, der ihnen, je nach ihrer unmittelbaren Wirkung auf den Willen, zukäme oder abginge.

[1]) In den Worten Schiller's „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts“, Cotta, 1857, XII, S. 40.

Schönheit, müsste die Antwort lauten, sei das Wertprädikat, das wir unmittelbar einer gewissen gefälligen Gesamtheit von Wahrnehmungen oder Vorstellungen geben. Wahrheit sei das Wertprädikat gewisser Urteile, sittliche Güte das des Wollens, Lust das der Gefühle. Wir wollen von allen diesen verschiedenen Werten nur einige als „Zustandswerte“ herausheben und bezeichnen. Es sind die der Zustände im engsten und eigentlichen Sinne, der Gefühle.

Man hat die Gefühle Zustände im engeren Sinne genannt, weil sie sich charakteristisch vom Vorstellen, Urteilen, Wollen unterscheiden. Stellen wir vor, urteilen, wollen wir, so erfahren wir allerdings auch Zustandsänderungen. Aber wir bleiben nicht bei ihnen stehen, sondern erleben mehr als sie: in den Vorstellungen und Urteilen einen Gegenstand, in den Willensregungen eine Richtung[1]), beidemal Etwas, was ein inneres Thun (Akt) anzeigt. Anders bei den Gefühlen. Diese führen in keiner Weise über sich hinaus. Wir erleben in ihnen nur sie (Affektionen) und nichts ausserdem. In sie flicht sich nicht hinein, was sein inneres Thun anzeigte, wir fühlen uns lediglich affiziert. Das gilt, ob die Gefühle, wie die bisher betrachteten, sinnliche Qualität haben, oder ob es Gefühle sind, wie Staunen, Schreck, Verwunderung, Ehrfurcht (Abhängigkeitsgefühl), ob sie zur Art der Sympathiegefühle (Mitleid, Mitfreude) gehören oder sonst welcher Art sind. Sie alle sind recht eigentlich reines Bewusstsein von Zuständen, in die wir durch irgend welche Einflüsse geraten und zwar von diesen allein; sie sind jene bewussten Zustände selbst. (Vgl. Excurs I.) Darum kann uns der reine Wert unseres Zustands, d. h. das, was wir daran begehren, sofern wir ihn einfach ohne anschliessende Thätigkeit erleben, nur als Gefühl kund werden.

[1]) Über die „Richtung“ der Willensregungen vgl. § 12 des Textes.

Welches dieser Wert und welches der entsprechende Unwert sei, darüber zweifeln wir keinen Augenblick. Es ist Lust und Unlust. Einen lustvollen Gefühlszustand halten wir unmittelbar wert, einem unlustvollen schreiben wir unmittelbar Unwert zu; d. h. die Zustände der Lust begehren wir um ihrer selbst willen, vor denen der Unlust beben wir zurück. Die neutralen Gefühle dagegen, wie Staunen, Verwunderung, Ehrfurcht, lenken den Willen überhaupt nicht auf sich; eher sind es die Ursachen jener, die ihn fesseln. — Dieser Anreiz, mit dem alle Lust auf unser Begehren, alle Unlust auf unsere Abneigung wirkt, ist der Haken, durch den wir in das Gesetz der Glieder, wie es der Apostel nennt, verfangen sind. Das Gesetz der Glieder ist das der Erregungen unseres körperlichen Organismus. Sie wirken auf unseren psychischen Zustand und zwingen, indem sie diesen ändern, unseren Willen [1]. Allein der letztere steht doch auch noch anderen Einflüssen offen, als den Erfahrungen vom Wert und Unwert des Zustandes.

3. Neben dem blossen Gelegenheitswert oder -Unwert, der in unseren Zuständen liegt und mit ihnen wechselt, haben wir nämlich noch die Vorstellung eines ganz andern Werts und Unwerts, desjenigen unserer Person. Macht, Ruhm, Schönheit z. B. sind solche Personwerte, Schmach, Schuld, Dummheit Personunwerte. Das, was wir Zustandswert und -Unwert nannten, Lust und Unlust, trifft nur das Äussere unseres Wesens, nicht seinen Kern. Vom Zustands-Werte und -Unwerte wissen wir, dass er mit dem Augenblick kommt und stirbt und nicht noch nachher von uns besessen wird. Jener andere Wert und Unwert aber geht auf unser Sein; er trifft uns im Innersten. Wir sind genötigt, ihn an unsere Person zu heften; ja wir können von ihm glauben, er überdauere selbst deren physische Existenz. Wer z. B. für seinen

[1] Über psychisch bewirkte Lust und Unlust sehe man § 4, 10.

Nachruhm lebt und schafft, thut das für einen Wert, von dem er hofft, er werde sich nach dem Tode an seiner Person verwirklichen.[1])

Hier ist die Stelle, wo die Herrschaft des Leibes über unsern Willen aufhört und die anderer Faktoren beginnt. Denn die Schätzung eines solchen Werts hängt von keinem physischen Zwange ab. Nicht aus unseren körperlichen Bedingungen lässt er sich ableiten, sondern er entspringt aus Gebieten unseres Wesens, die rein geistig sind. — So allgemein ist das Streben nach Personwert, dass jeder, auch der Ärmste und Geringste, Grund zu finden glaubt, ihn sich zuzusprechen. Der eine meint schon dann persönlichen Wert zu besitzen, wenn ihm andere die Versicherung dieses Besitzes glauben (der Prahler). Ein Zweiter schreibt ihn sich auf die leere Einflüsterung dritter zu (er ist Schmeicheleien zugänglich). Die Eiteln, Ehrgeizigen, Tugendsüchtigen, ferner die, die sich selber sehr klug, geschickt, lebensgewandt, talentiert vorkommen, dann die Stolzen, die auf ihre Macht, Kraft, Mut, Energie, ihre Kenntnis oder ihren Wohlstand pochen, auch sie suchen und finden alle, jeder in seiner Art, etwas, was sie vor sich selbst persönlich hebt. Innere Eigenschaften sind es bei den einen, äussere bei den anderen, wegen deren sie ihrer Person Werte beimessen, die sie beständig trachten zu erwerben, zu erhalten, zu vermehren. Und sie alle erleben, wenn sie solche Werte bei anderen Personen vorfinden, hier Regungen des Neides, dort der Bewunderung[2]), hier ein Streben, die fremden Vorzüge kriti-

---

[1]) Ähnlich bezüglich der Vergangenheit: eine alternde Frau kann noch immer auf ihre frühere Schönheit stolz sein.

[2]) Sehen wir zuständlichen Wert oder Unwert, Lust oder Unlust anderer, so erfüllt uns das mit nachahmenden Lust- oder Unlustgefühlen. Wir erleiden (παθεῖν) Mitfreude oder Mitleid, die sogenannten sympathischen Gefühle. Personwert oder -Unwert anderer erfüllen uns dagegen jener mit Achtung oder Neid, dieser mit

sierend, missachtend, verleumdend zu verkleinern, dort sie wetteifernd zu erreichen und zu übertreffen. Wegen ihrer Person will jedes Mädchen geliebt werden, in seiner Person fühlt sich der Freier getroffen, den es abweist. Und auch die Neigung zwischen Freunden geht auf die Person, nicht auf den Zustand.

Dies ist unzweifelhaft ein anderes unmittelbares[1]) Wünschen, Wollen, Werten als jenes, das sich auf blosse Lust und Unlust richtete. Es trifft unser ganzes Selbst und ist nicht physisch, sondern psychisch bedingt. Wie verschieden es vom sinnlichen Begehren und Scheuen ist, zeigt sich noch darin, dass wir weit eher gewillt sind, auf den Wert des Zustands zu verzichten, als auf den der Person, bez. auf das Innere oder Äussere, an dessen Besitz wir ihn knüpfen. Der Geizige misst gerne viele einzelne Freuden des Lebens, um seinen Reichtum zu erhalten und zu vermehren, der ihm wie ein Stück des eigenen Ich geworden ist und dessen Sein hebt; der Eitle opfert seine Bequemlichkeit, um seine Schönheit zu pflegen, der Mutige verachtet die Furcht in Gefahren u. s. w. Stimmt hiermit nicht noch eine andere merkwürdige Thatsache? Wir sind sympathetische Wesen. Nicht nur der eigene Zustandsunwert, sondern auch der anderer pflegt

---

Verachtung oder Überhebung. Auch Achtung und die ihr verwandte Bewunderung nennt man manchmal ein sympathisches Gefühl. Sie ist aber überhaupt kein solches, sondern sollte besser als Gefallen an einer vorgestellten Würde der fremden Person bezeichnet werden. Gefällt die fremde Person rein für sich, abgesehen von allem, was sie hat oder thut, so bewegt sie uns mit dem Affekt der Liebe oder Freundschaft. — Gegen das Gesagte verschlägt nicht, dass wir gelegentlich auch die Lust eines anderen beneiden. Dann räumen wir ihm ebendamit einen Vorzug vor unserer Person ein. Dass ihn seine äusseren oder inneren Verhältnisse befähigen, solche Lust zu geniessen, darin erscheint er, seine Person, uns reicher oder begünstigter als wir.

[1]) Vom mittelbaren Wünschen, Wollen, Werten handelt § 20.

uns schmerzlich zu berühren, z. B. das Leid Sterbender. Wenn aber, — dies die Thatsache, um die sich's handelt, — der Anblick ihres Personwerts hinzukommt, so erhebt uns das wieder. Der Anblick „schönen Sterbens“ gefällt, eines solchen nämlich, in dem der Sterbende die Überlegenheit seiner Person über seinen Zustand erweist. Die „tragische Lust“ hat hierin ihre Wurzel; sie ist das Gefallen, das noch an der fremden Person besteht, während ihr Zustand missfällt.

Es empfiehlt sich, beide Arten von Willensregungen schon im Ausdruck zu scheiden. Nannten wir Begehren und Scheuen jene, mit denen der Wille einem sinnlichen Impulse, überhaupt der Stimme unseres Zustands antwortet, so mögen alle anderen, die aus psychischen Wurzeln entspringen, Wollen und Hassen heissen[1]). Sie sind mit den bisher genannten durchaus nicht erschöpft.

---

1) Das Wort „wollen“ steht

a) in seiner allgemeinsten Bedeutung für „Willensregung überhaupt“. Es hat

b) im Unterschiede vom blossen „Wünschen“ den spezielleren Sinn „gewillt werden“ (sich entschliessen, sich vornehmen) bezw. „gewillt sein“ (beabsichtigen, vorhaben, planen). Die Psychologen nehmen an, ein „Wünschen“ wandele sich dann ins „Wollen“ = „Gewilltwerden“, wenn (α) zur Vorstellung des Ziels der Gedanke hinzutritt, der Wünschende selbst werde es verwirklichen können, und wenn sich dabei (β) der betreffende Wunsch gegen andere Wünsche und Widerstrebungen behauptet, die etwa ausserdem vorhanden sind. Behauptet er sich nach dem Entschluss (Gewilltwerden) gegen Wünsche, die inzwischen auftauchen oder von neuem gegen die alten, so schreibt man dem nun eingetretenen „Gewilltsein“ Festigkeit zu. Der Sprachgebrauch, dass sich gewisse Wünsche gegen andere oder gegen Widerstrebungen behaupten, bedarf weiterer Aufklärung. Hier verbirgt sich ein wichtiger Punkt der Willenspsychologie, auf den unsere Darstellung noch führen wird. Einstweilen bleibe der Leser (fälschlich) dabei, das Wollen (Gewilltwerden, Gewilltsein) nur als ein spezielles Wünschen zu bezeichnen, das sich vor anderem durch begleitende Vorstellungen von „Erreichbarkeit des Ziels durch einen selbst“,

4. Denn nur ein Teil unserer Wollungen geht auf persönlichen (Eigen-)Wert. Andere zielen darauf, Fremdes zu verwirklichen, zu fördern oder zu erhalten. Wenn wir ringen in der Kunst, uns mühen in der Wissenschaft, nicht aus Rücksicht auf Lohn oder Nutzen oder auf Ehre und Ruhm, sondern um hier Wahrheit, dort Echtheit des Ausdrucks zu finden, so bethätigen wir solche Willensregungen[1]). Wenn wir dem Elenden helfen, nicht weil wir unsere eigne sympathische Unlust an seinem Zustande los werden wollen, noch weil wir hoffen, Lohn von ihm zu ernten, noch weil wir uns

sowie durch eine gewisse Kraft auszeichnet, sich gegen solches andere Wünschen zu behaupten".

c) Der obige Text giebt dem Worte „wollen" eine dritte allerengste Bedeutung. Er setzt es im Unterschiede von „Begehren", das auf Zustandswerte geht, für solche Willensregungen, die sich auf Person- und Fremdwerte richten. Der wichtige Unterschied, um den sichs hierbei handelt, ist freilich in der Sprache viel zu wenig scharf bezeichnet. Die Ausdrücke „Begehren", „Wollen" geben ihn nur ungefähr wieder; noch schwerer finden sich auf der Seite der negativen Willensregungen die passenden entsprechenden Bezeichnungen. Die Termini „Scheuen" (es geht gegen Zustandsunwert), „Hassen" (es geht gegen Person- und Fremdenwert) stehen nur als Notbehelf.

d) Diese dreifache Bedeutung von „wollen" wird die aufmerksamen Leser nicht verwirren, da der Zusammenhang unserer Darstellung keinen Zweifel über den jedesmaligen Sinn lässt. Ausserdem vermeidet die letztere, wo es darauf ankommt, möglichst den vieldeutigen Infinitiv „wollen"; statt dessen setzt sie für „wollen im allgemeinen" das Substantiv „Willensregung" ein; für „wollen = gewillt werden oder sein" eben diese Wendungen (bezw. „Entschluss, Vorhaben"); für „wollen = Willensregung, die sich auf Person- oder Fremdwerte richtet" das Substantiv „Wollung". Bis § 7 handelt es sich nur um „Wollungen".

1) Es ist psychologisch notwendig, auch die Ziele der wissenschaftlichen und künstlerischen Bethätigung als Fremdwerte anzusprechen. Sie mögen inaltruistische gegenüber den altruistischen heissen, welche letzteren wir als ein Gutes denken, das man seinen Mitmenschen thut oder gönnt. Vgl. Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894, S. 103.

damit bei uns selber eines Verdienstes schmeicheln möchten, so ist es auch hier wieder ein unmittelbarer, mächtiger Impuls, der Herrschaft über unseren Willen gewinnt. Und wenn der Ruf fürs Vaterland ertönt, für die bedrohte Freiheit, den bedrohten Glauben, so trifft er nicht immer Zögernde und Widerwillige, oder findet ein Echo nur bei jenen, denen es Lust ist, zu kämpfen und zu streiten, oder Lockung, von der Mit- oder Nachwelt gerühmt zu sein. Nein, Tausende von Herzen reisst die Sache selbst mit sich fort, so dass sie merken, es sei da etwas Grosses, über allem Wert ihres Zustandes und ihrer Person Erhabenes, was sie rufe.

Auch hier Wollen, nicht Begehren. Aber das Ziel des Wollens ist überhaupt kein Eignes mehr; nicht einmal die eigne Person, sondern Fremdes, hier das Wohl unserer Mitmenschen, dort ideelle Sachen, dort die Zwecke menschlicher Gemeinschaften. Arbeitend, helfend, schenkend, dienend geben wir uns an Fremdes hin. Wer Zustandswerte (Lust aller Art) begehrt, will geniessen. Wer Personwert (Macht, Schönheit, Ehre, Reichtum u. s. w.) erstrebt, will besitzen. Schaffen will, wer sich einem Fremdwerte weiht. Ein Fremdes wird ihm zum Werte, indem dessen Vorstellung unmittelbar auf seinen Willen wirkt; dieses zu verwirklichen, zu erhalten, in seinem Sein zu fördern, ist der Sinn und das Werk seines Schaffens.

5. Die Willensziele, die der Leser soeben unter dem Titel der „Fremdwerte“ zusammengefasst fand, müssen noch genauer geschieden werden. Es sind altruistische Fremdwerte, wenn wir das Wohl von Mitmenschen wollen; es sind inaltruistische, genauer inaltruistisch-ideelle Fremdwerte, wenn uns z. B. der Gedanke der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit zum Handeln bewegt. Welche sind es denn aber, wenn wir uns den Zwecken einer menschlichen Gemeinschaft widmen? Wer in seinem bürgerlichen Berufe

lebt und webt, oder für die Ehre seines Vaterlandes, seines Standes, für den alten Namen seiner Familie in die Schranken tritt, oder dahin wirkt, dass Landbau, Handel, Gewerbe blühen, bewegen den altruistische oder inaltruistische Fremdwerte?

Nach der Meinung mancher Ethiker, jener der utilitaristischen Schule, dächten wir an unsere Mitmenschen, während wir all das wollten. Wir hätten dabei, meinen sie, das Wohl der ungezählten Einzelnen im Sinne, denen unser Handeln zu gute komme, wie ja auch alle soziale Organisation ausgesprochen oder stillschweigend darauf ziele, dass sich die Menschen gegenseitig hülfen und förderten. Altruistische Fremdwerte wären es daher, für die wir in allen den genannten Fällen einträten. — Anderes lehrt Wundt. Nach ihm sollen wir hier ganz und gar nicht an die Mitmenschen, an ihre einzelnen zersplitterten Wünsche und Bedürfnisse denken, sondern wir weihten uns einem übergreifenden Gesamtwillen. Einen solchen gebe es. Er lebe in jeglicher sozialer Gemeinschaft und schaffe sich seine Zwecke, ohne dass er im Wollen aller Gesamtheitsglieder seinen Wiederhall zu finden brauche[1]). — Unstreitig etwas Unpersönliches hiesse nach dieser letzteren Auffassung Gesamtwille; und so wären es eben danach inaltruistische Fremdwerte, deren Vorstellung das Handeln in obigen Beispielen regierte.

Die Annahme eines solchen realen Gesamtwillens lässt sich freilich nicht durchführen; er ist nicht realer als der Wald neben den einzelnen Bäumen. Alle sozialen Werte sind Werte

1) Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 432. „Man muss den Gesamtwillen als eine reale sittliche Macht anerkennen. Aus den ursprünglichen Eigenschaften des Einzelwillens und den Bedingungen, denen er unterworfen ist, entwickeln sich Motive und Normen des Handelns, die, über das individuelle Bewusstsein hinausreichend, auf einen Gesamtwillen zurückweisen, dessen Träger die Einzelnen und in dessen umfassenderen Zweck auch ihre individuellen Lebensaufgaben eingeschlossen sind." Vgl. S. 574, Anm. Ferner S. 23.

nur für die Einzelwillen. — Aber es ist allerdings wahr, dass wohl den meisten Menschen ausser wenigen Theoretikern inaltruistische Fremdwerte in allen Fällen der genannten Art vorschweben. Die Utilitarier irren, wenn sie dies leugnen. Inaltruistische genauer inaltruistisch-soziale Fremdwerte entfachen uns, in hingebender Liebe unseren Beruf zu ergreifen; sie glühen in unserem Wunsche, dass Handel und Gewerbe blühe, der Staat mächtig, der Name unseres Standes, unserer Familie rein und geachtet sei. Der Wille des Einzelnen giebt sich hier der Vorstellung eines Ganzen (totum) gefangen. Indem man sich als Glied eines solchen Ganzen fühlt, will man nicht für sich, nicht für andere oder alle einzelnen Glieder des Ganzen, sondern für das Ganze selbst. „Immer strebe zum Ganzen; und kannst du selber kein Ganzes werden, als dienendes Glied schliess' an ein Ganzes dich an!" drückt Schiller diese Gesinnng aus.

Soviel darüber, dass die Vorstellung eines sozialen Ganzen (totum) und seiner Zwecke ganz anders auf den Menschen wirkt, als die Vorstellung der gegenwärtigen und künftigen Einzelnen (summa), die ihm angehören; dass wir nicht nur altruistischen und inaltruistischen ideellen Fremdwerten zugänglich sind, sondern auch das Wollen inaltruistischer sozialer Fremdwerte erleben. Dies Wollen bildet ein besonderes eigentümliches Glied in der Kette jener Willensregungen, die sich, wie wir sahen, weit und weiter über die Stufe des Begehrens hinausheben. Voll und abgeschlossen liegt sie nun vor uns.

b) Klar und deutlich unterscheidet sich also das Wollen vom Begehren. Dieses geht auf Zustandswerte, jenes auf persönliche und Fremdwerte. Mit den Regungen des Begehrens stehen wir unter der Herrschaft physischen Zwangs. Durch sie übt das Gesetz der Glieder seine Kraft. Mit den Regungen des Wollens sind wir auf den Höhen des geistigen

Lebens. Da beherrschen uns andere Motive, kausal zwar, wie Lust und Unlust, aber von unsinnlicher Art.

Demnach scheint der Wille doch in allen seinen Regungen unter natürlichem kausalem Zwang zu stehen, auch in denen, die aus dem Inneren unseres Wesens kommen. Hier wie dort die gleiche ursächliche Herrschaft der Motive. Wohl haben einige von ihnen eine andere Quelle, als die physische Gesetzlichkeit. Dass sie vorhanden sind, bewahrt wenigstens vor dem Irrtum, als sei es nur der Leib, der unser psychisches Leben bestimme, als müsste dieses den Vorgängen im Körper durchgängig folgen, bezw. entsprechen. Dass freilich der Motivzwang, woher er auch komme, sowohl das Begehren, wie das Wollen beherrsche, dagegen sagt ihr Bestehen nichts. Dem Willen scheint wirklich die Gunst solcher Normen versagt, wie sie auf logischem Gebiete dem Denken ermöglichen, seinem eignen inneren Gesetze gegen allen Zwang der Associationen zu folgen.

Muss es bei dieser Zeichnung unseres Willens bleiben? Noch winkt seine Erlösung von den Banden kausaler Gesetzlichkeit nicht. Sie schnüren sich in gewissem Sinne sogar enger. Unsere Übersicht über die Willensziele ist nämlich noch nicht erschöpft.

§ 4.

Das sekundäre Begehren und Scheuen.

1. Nur scheinbar mischen sich die Ziele des Wollens, wenn es auf Person- und Fremdwerte geht, nicht mit jenen des Begehrens und Meidens, den Werten und Unwerten des Zustandes. In Wirklichkeit ist die Reinheit des Wollens oft getrübt. Ein Begehren oder Scheuen heftet sich dicht an seine Ferse und zwar in feinster, fast unmerkbarer Weise; seine Hebel sind nicht sinnliche Lust- und Unlustgefühle, sondern

andere, die nicht sinnlich bedingt sind. Mitten im Wollen persönlicher und fremder Werte regt sich die zuständliche Seite unseres Wesens und lässt solche Gefühle, damit allerlei sekundäres Begehren und Scheuen entstehen.

Wenn wir noch so rein im Sinne persönlicher und fremder Werte wollen und handeln, so geraten wir doch unvermeidlich fort und fort in die verschiedensten Gefühlszustände je nach den inneren oder äusseren Einflüssen, unter denen wir stehen. Wir brauchen uns z. B. bloss vorzustellen, der Zweck sei wertvoll, auf den sich unser Thun richte; schon dann können mehr oder minder lebhafte Lustgefühle über uns kommen. Ebenso bei jedem wirklichen oder vermeintlichen Fortschritte, durch den wir uns jenem Ziele nähern; er erzeugt neue Lustgefühle der Befriedigung. Oder Lustgefühle associieren sich an die Thätigkeit als solche; dies, wenn sie das Mittel zu vielen wertvollen Zielen ist und wir uns an sie gewöhnen, während die einzelnen bestimmten Zweckvorstellungen ausfallen. — Dagegen auf der anderen Seite, wie viele Unlustgefühle stellen sich ein! Wir ermüden z. B. bei der Thätigkeit, die auf Person- oder Fremdwerte geht, ja schon vorher, bei dem Gedanken, dass sie mühselig sei. Oder wir müssen Bequemlichkeit, Genüsse, anderes preisgeben, was mit dem Reiz des Augenblicks auf unsere Sinne und unseren Willen wirkt. Zuviel zuständliche Unlust (Zustandsunwert) scheint uns vor den gewollten, nicht zuständlichen (Person- oder Fremd-) Wert gestellt. Oder wir fangen im Verlaufe unseres Handelns an, an der eignen Leistungskraft, vielleicht gar an dem Werte des Wollenszieles selbst zu zweifeln: das Signal zu neuer Unlust, neuer Schaffensunfreude. — Kurz, die verschiedensten Zustands- und Augenblicksregungen können über den Wollenden kommen, wenn er im Sinne seiner nicht zuständlichen Wertobjekte handelt oder sich zum Handeln anschickt, Regungen nicht

sinnlich, sondern psychisch bewirkter Lust und Unlust. Rein zuständliche Ereignisse sind auch sie, nicht minder als physisch gewirkte Lust und Unlust; unserem eigentlichen Wesen fremd, schiessen sie mit Naturnotwendigkeit in uns empor, je nachdem unsere Vorstellungen wechseln.

Jene Lust und Befriedigung, dieses Unbehagen und Missvergnügen, wie sie winken und drohen! Die eine, lockend und kosend, ruft dem zuständlichem Begehren, dass es komme und sich in unserer Seele an den Platz des persönlichen, altruistischen, inaltruistischen Wollens setze. Die andere, schreckend oder gar entmutigend, stachelt das Scheuen gegen das auf, was wir wollen. Es ist, als ob unser zuständliches Sein Rache dafür nähme, dass wir wollen können, dass wir uns im Wollen auf Werte richten, die über alle Werte unserer Zustände hinausragen. — Um die Gleichnissprache zu lassen: die Augenblickszustände, die uns anfliegen, wenn und bevor wir zu unseren Zielen kommen, drohen eigne Gegenstände des Begehrens und Meidens zu werden; denn so gut sinnliche Lust ein Zustandswert, sinnliche Unlust ein Zustandsunwert für uns ist, eben so gut jede andere; und so werden auch die obigen neuen Lusterfahrungen einen Sporn für unser Begehren, die Unlusterfahrungen einen Reiz für unser Scheuen bilden. Wir hatten zuerst Geschmack an der Lust gewonnen, die vom Spiele der Nerven ausgeht. Kein Wunder, dass uns andere bald ebenso willkommen ist. Ihr giebt sich der Wille um so leichter gefangen, je mehr wir von sinnlichen Eindrücken gegängelt werden; je mehr wir uns dabei gewöhnt haben, uns unseren Zustandswerten zu, von den Zustandsunwerten abzuwenden. Das gereicht oft unserem höheren Wollen zum Schaden; das Streben nach Person- und Fremdwerten kann sich darüber wandeln und aufhören. Es kann zu einem blossen Scheinhandeln im Sinne solcher Werte kommen. Die Form unseres Handelns ist

dann zwar geblieben, aber die innere Seele gewichen. Nicht Fremd- und Personwerte wollen wir dabei in erster Linie, sondern streben nach Lust und suchen Unlust zu meiden.

Das ist es, was man als sekundäres Begehren und Scheuen bezeichnet hat; so z. B. Martineau in seinem schönen Werke „Types of ethical Theory",[3] Tome II, S. 167 ff.

2. Es giebt zwei Gattungen von sekundär Begehrenden, denen der Zustandswert, den sie gelegentlich ihres Wollens von persönlichen und Fremd-Werten erleben, zum Knebel des letzteren wird. Die einen sind die, denen über der Lust an ihrer Thätigkeit Sinn und Wert ihres Ziels verloren geht, so dass sie nicht mehr das Ziel, sondern lustvolle Thätigkeit in ihrem Handeln suchen. Auch den Zweiten bildet ihr Thun nicht mehr ein Mittel, Person- oder Fremdwert zu verwirklichen; was auch sie wünschen, ist, durch ihr Thun Lust zu gewinnen; nur ist das bei ihnen eine solche, die nicht, wie bei jenen, in der Thätigkeit, sondern ausser ihr liegt.

a) Zunächst die ersteren! Sie werden, sagten wir, von der Lust übermannt, die sie bei ihrem eigensten Thun erlebten, während sie höheren Zielen nachgingen. Das Wollen von Person- und Fremdwerten hatte sie anfangs getrieben, ohne Wahl und Berechnung von ihrer Seite. Jetzt haben sie entdeckt, dass ihr entsprecheudes Thun die Quelle von eigner Lust werden kann. Diese gesellte sich ihrem früheren reineren Handeln ungesucht hinzu. Seitdem wiederholen sie dasselbe Thun wegen der Lust, die damit verbunden ist; zum Wollen persönlichen und fremden Werts tritt ein Begehren von zuständlichem, ihre Aufmerksamkeit beginnt sich zwischen ihrem Objekt und ihrer Affektion zu teilen. Ist es nun noch das ursprüngliche Ziel, was sie wollen, oder ist ihr Ziel nicht vielmehr die Lust, die sich bei hrem Thun einst von selbst einstellte?

Aus Liebe zur Wahrheit fing jemand an, sich kritisch zu bethätigen. Den Irrtum und die Unklarheit hasste er, die aus der Feder anderer kamen. Das war sein ursprüngliches Lieben und Hassen. Nun aber hat ihn die Lust an der Kritik als solcher gepackt. Die gleichsam spielende Denkthätigkeit, die sich einen Stoff nur sucht, um ihn zu zerpflücken, ist ihm selber lieb und lieber geworden. Darüber geht ihm der wissenschaftliche Zweck aller Kritik allmählich verloren. Er übt sie nun kleinlich an Kleinlichkeiten, auch noch an den unbedeutendsten und nebensächlichsten Punkten.

Ein anderer Fall. Es handelt sich darum, in einer Gesellschaft den moralischen Wert einer Handlung auszumachen, die man sich von einem Abwesenden erzählt. Dann sind, nach Kants ironischer Schilderung des Klatsches (Kr. d. pr. V., Reclam S. 183/4), viele Menschen, denen sonst bei theoretischen Fragen das Subtile und Grüblerische trocken und verdriesslich ist, bald wie ausgetauscht. Sie sind so genau, so grüblerisch, so subtil, alles auszusinnen, was die Reinheit der Absicht und damit den Grad der Tugend in ihr vermindern oder auch nur verdächtig machen könnte, wie man es sonst bei keinem Gegenstande der Spekulation von ihnen erwartet. Welches ist das Motiv? Bei den meisten Lust zum Klatschen. Aber diese hat sich, durch Liebwerden der Thätigkeit, nur an die Stelle eines anderen, immerhin feineren, Motivs gesetzt. Indem der Klatschende die fremden Schwächen aufsuchte, wollte er zunächst sich selbst entschädigen. Er wollte das beschämende Empfinden eignen Unwerts los werden, das ihn beim Anblick fremder sittlicher Grösse beschlich. Dies Thun erleichterte sein Gewissen, ward ihm lustvoll, und die Lust daran wurde für ihn allmählich Selbstzweck.

b) Die Lust, die sich an die Thätigkeit selbst knüpft,

ist nicht die einzige, durch die dem Wollen von Person- und Fremdwerten die Gefahr droht, vom Begehren nach Zustandswert überwuchert zu werden. Zu gleichem Gifte, wie diese feinere Lust, die von innen hinzutritt, kann das Vergnügen werden, mit dem wir uns an dem äusseren lustvollen Erfolge der Thätigkeit berauschen. Wie viele Verflachung ist schon daher gekommen, dass sich den Menschen ihre ursprünglichen Selbstzwecke leise und unvermerkt zu blossen Mitteln verwandelten, ihnen in ihrem Lust- und Genussstreben zu dienen! Zuerst hegten sie reine Liebe zur Sache; dann strömte ihnen in dem Masse, wie sie Erfolge errangen, Verdienst zu, und nun verlor ihre Thätigkeit die Weihe der Begeisterung; das Wollen verlor sich in das Begehren, sie arbeiteten und schafften fortan um des Verdienstes willen, des goldenen Schlüssels zu aller Lust und allen Genüssen. — Man sollte die Erfahrungen dieser Art mehr beherzigen! Es giebt Eltern, die ihre Kinder zu Fleiss, Ehrlichkeit, gutem Betragen anhalten, indem sie ihnen Süssigkeiten oder andere Belohnungen versprechen. Als ob das Tugend wäre, wenn einem Kinde sein Fleiss, sein gutes Betragen, seine Ehrlichkeit — eine Düte Zuckerwerk gölte! Diese pädagogische Methode ist grundverkehrt. Sie schafft die genussüchtigen und feilen Menschen, eben die, die später unerlaubte Provisionen nehmen, sich bestechen lassen, Unterschlagungen begehen, bestenfalls Sittlichkeit für Nützlichkeit halten. So dachte jener Kaufmann, der sich vernehmen liess: Redlichkeit sei besser als Unredlichkeit, er habe beides durchversucht. — Liegt nicht auch der Unsegen der Trinkgelder auf diesem Gebiete?

3. a) Wir blickten bisher Menschen in das Herz, die sekundär begehrten. Es giebt nicht weniger, die sekundär scheuen. Es sind die, die vor jedem noch so kleinen Zustandsunwert zittern, den sie beim Handeln in Kauf nehmen müssen. Darüber geht ihnen das Wollen von Person- und Fremd-

werten unter. Es sind jene Schlaffen, Faulen und Bequemen, die gross in Entwürfen und träg in der Ausführung sind. Mancher nahm sich ein Werk vor, aus Liebe zur Sache oder um Ehre, Geld, Stellung zu gewinnen; aber er fürchtete alsbald die Anstrengungen, die es ihm gekostet, die Störungen, die es seinem Behagen, seiner Bequemlichkeit gebracht, die Aufregungen, mit denen es ihn bedroht hätte, und so liess er es sein, opferte dem Ansturm des Scheuens das Ziel seines Wollens. Oder er unternahm das Werk zwar, liess sich aber durch Enttäuschungen entmutigen, die ihm die ersten Schritte brachten. Statt sich durch die unerwarteten Schwierigkeiten hindurchzuarbeiten, verzagte er gleich. Wäre er beharrlich und geduldig gewesen, so hätte er die Hindernisse besiegt. An Beharrlichkeit und Geduld fehlt es aber gerade den Schwächlingen des Willens. Sie scheuen die Erfolge, vor denen Schweiss und Unlust steht. — Ein anderer legt Wert darauf, seine Gesundheit zu erhalten. Trotzdem kann er es nicht über sich gewinnen, schädlichen Genüssen, bisherigen Ausschweifungen zu entsagen; oder er hat nicht die Energie, die Abreibungen, gymnastischen Übungen u. dergl. regelmässig vorzunehmen, die ihm vorgeschlagen sind. Auch ihm ist der Flügelschlag seines Wollens, das auf Dauerndes und Fernes geht, erlahmt unter dem Gegendrucke eines Scheuens, das Regungen des Augenblicks folgt. Ebenso dem, der durch Unlust oder Bequemlichkeit verführt, ein gegebenes Versprechen nicht hält; oder dem im Anblicke der Gefahr der Mut vor bangen Furchtgefühlen verglimmt. Bei ihnen und tausend anderen ist das Gesetz, das von ihren Gliedern ausgeht, mächtiger geworden als das Gesetz in ihrem Geiste. Auch bei ihnen sitzt das Begehren auf dem Throne und triumphiert über die geopferten Willensziele.

b) α) So hob sich uns dreimal der Schleier über dem Motivleben gar manches Menschen. Wir lernten

zwei Gattungen sekundär Begehrender kennen: sie gleichen im äusseren Anblicke Wollenden, während sie die Rücksicht auf Lust leitet. Und wir lernten die sekundär Scheuenden kennen: sie gleichen dem äusseren Anblick nach Nichtwollenden, ihnen ist die Glut für Höheres erstickt in ihrem Widerstreben gegen Last und Unbehagen. — Muss es so sein, dass das Begehren über das Wollen siegt? Sind wir der mehr äusserlichen Nötigung verfallen, als Begehrende den Zustandswert der Unlust zu suchen, als Scheuende den Zustandsunwert der Unlust zu meiden? Sind wir jenem äusseren Zwange mehr verfallen als dem mehr innerlichen, der unser selbstisches Wollen auf persönlichen Wert, unser unselbstisches auf Fremdwert richtet?

β) Eines ist sicher. Die beiden Gattungen sekundärer Strebungen, die wir oben schilderten, bedrohen das ursprüngliche Wollen nicht in gleichem Masse. Die von der zweiten Art können es leichter und vollständiger verdrängen als die von der ersten.

Jene sekundären Begehrungen nämlich, die auf die inneren Freuden einer Thätigkeit zielen, können die primären Antriebe höchstens überwuchern. Dass sie diese jemals ganz erstickten, ist ausgeschlossen. Andernfalls zerstörten sie den eignen Nährboden[1]). Das innere Vergnügen, das der Thätigkeit folgt, kann ja nur erst entstehen, wenn sie schon im Gang ist: folglich können wir die Handlung mindestens das erste Mal nicht wegen der Lust gethan haben, die sich damit verbindet. Zu der ersten Handlung müssen uns gewisse andere Motive getrieben haben, die von der Lust verschieden sind und früher als diese unsern Willen bestimmen. Es waren die ursprünglichen primären Antriebe — Wollen unseres Personenwertes, Erstreben eines Fremd-

[1]) Sidgwicks, The Methods of Ethics², Kap. IV ad § 2 hat dies das fundamentale Paradoxon des Hedonismus genannt.

wertes. Sie wirkten damals ganz rein und unvermischt. Ebenderselben bedarf es aber auch, um die Thätigkeit später in Gang zu setzen und zu erhalten. Ohne sie verlöre die letztere ihr Wesen und hörte in ihrer Eigenart auf, also auch die Lust, die sie verschafft. Mag hier über der letzteren der primäre Antrieb noch so sehr zurücktreten, niemals kann dieser völlig aus der Seele verschwinden.

Anders bei der zweiten Art sekundären Begehrens. Es richtet sich nicht auf die Lust des Thuns, sondern auf die am äusseren Erfolg; letzterer aber geht oft weiter, auch wenn die Thätigkeit ihren Geist verloren hat und mechanisch geworden ist. Er hängt ja nur von dem Eindruck ab, den das Handeln auf andere macht. Hier kann thatsächlich das sekundäre Motiv das primäre ganz beiseite schieben, und thut es oft genug. Oder muss das immer so sein? Wir lassen die Frage einstweilen offen. Das Bild des Willens muss erst noch in einer anderen Beziehung vor Verdunkelung geschützt werden. Das Gespenst der Triebfeder erhebt sich von neuem.

§ 5.

Abweisung der nativistischen Trieblehre.

1. Nur einen Teil der nativistischen Trieblehre konnten wir bisher zurückweisen, nämlich die Behauptung, dass wir alle von vornherein einen blinden Willen zum Leben, zur Zeugung, zur Bethätigung besässen. Um diese Behauptung zu widerlegen, genügt es, zu wissen, wie das Nervennetz eingerichtet ist. Es ist so eingerichtet, dass zum mindesten die begehrenden Willensregungen und ihre mannigfaltigen Ziele nicht angeboren sein können. Sie entstehen vielmehr erst, wenn Lust- und Schmerznerven auf die Psyche gewirkt haben. Aber neben den Begehrungen, die physisch bedingt sind, giebt es, sahen wir eben, Wollungen. Sie gehen nicht auf zuständ-

andererseits mit um so stärkerem Treiben nicht nur, wenn Zwecke und Mittel recht anschaulich vorschweben [1]), sondern auch, wenn die eigne Zuversicht, oder die mitgeteilte anderer an Erfolg glauben lässt [2]).

c) Und wieder: Wir können nicht immer Musik hören, nicht immer unsere Schönheit im Spiegel bewundern, nicht immer Bergtouren unternehmen, andächtig sein, dem trostbedürftigen Freunde zusprechen. Wir hören und sehen uns zuletzt satt, laufen, beten, trösten uns aus. Daran kann leibliche Erschöpfung schuld sein, ohne dass sich der Wille erschöpfte. Doch wir geben ihr ja nach und zwar mit deutlicher Absicht; wir wechseln unsere Beschäftigung, um bestenfalls erst später zur alten zurückzukehren. In dem Zeitpunkt, in dem wir solchen ablenkenden Vorstellungen und Gefühlen bewusst und ohne den Hintergedanken des Aufschiebens [3]) nachgeben, ist auch schon unser erstes Wollen vorüber. Wir haben des Guten genug [4]). Es mag

1) Vgl. v. Ehrenfels, System der Wert-Theorie, I. Bd. S. 201 ff., S. 243 u. ö. Ferner hier im Text § 9.

2) Alle diese Bemerkungen sind Ausschnitte, die in das grosse Problem der Individualität gehören. Man sehe darüber Dilthey, „Beiträge zum Studium der Individualität". Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin XIII.

3) Es giebt Fälle, in denen allerdings ein Wollen noch nicht aufgehört hat, wenn wir zu einem anderen übergehen; so z. B. wenn wir etwas aufschieben. Das erste ist dann noch nicht gesättigt. (Vgl. über den Begriff der Sättigung § 8 des Textes.) Hier liesse sich der Inhalt unseres Bewusstseins nicht durch die Ausdrücke wiedergeben „Wir haben genug davon, wir sind es vorläufig satt", sondern während wir uns notgedrungen zu etwas anderem wenden, beharrt noch das erste Wollen, ähnlich, wie unbemerkte Vorstellungen beharren, während andere in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit treten. Wie diese, so löschen aber auch jene allmählich aus. Wenn wir dann später an das Aufgeschobene gehen, so wacht nicht dieselbe, sondern eine neue gleiche Willensregung auf.

4) Sattes Wollen (Gefallen) ermüdet, darf man ganz allgemein sagen, leichter, als weniger sattes. Eine wichtige psychologische Beobachtung, die nicht nur viele Erscheinungen des individuellen, sondern auch des sozialen Lebens erklärt. Vgl. § 14, 15 des Textes.

bald darauf ein neues gleiches Wollen auftreten. Aber dies verhält sich zu jenem, wie die reproduzierte Vorstellung zur Wahrnehmung, und ist nicht das erste. Ausserdem, ist nicht im Augenblicke solcher Wiederkehr auch das Wollen wieder vorüber, das seinerseits das erste abgelöst hatte? Das ursprüngliche erste Wollen erlag dem psychologischen Gesetze der Ermüdung. Das zweite, das es ablöste, erlag anderen Umständen, erlag Bedingungen der Reproduktion: nämlich unsere ganze gegenwärtige Gemütslage bez. unser Vorstellungskreis drängte darauf, dass eher ein Wollen wiederkehrte, das jenem ersten glich, als irgend ein anderes.

d) Und nun zur nativistischen Trieblehre! Falsch war die eine Behauptung ihrer Vertreter, dass wir alle von vornherein und immerwährend einen blinden Willen zur Nahrung, Zeugung, Bethätigung besässen, d. i. dass unsere Begehrungen angeboren seien, bez. sich aus angeborenen Trieben spezialisierten. Sollte da das andere wahrscheinlicher dünken, was der Anhänger Schopenhauers hinzufügt, dass in gleicher Weise unsere Wollungen, die auf persönliche und Fremd-Werte gingen, angeboren seien und immer währten. Bliebe nicht diese zweite These ohne die erste nur ein Torso? Aber wer auf dem Boden der Erfahrung steht, wird ihr nicht leicht zustimmen. Man denke nur an das zurück, was wir eben davon schilderten. Zu augenscheinlich richtet sich das Was und Wie des Wollens nach der Art, wie der Geist dauernd und augenblicklich organisiert ist. Daher die Beobachtung, dass die Verschiedenen so verschiedene Person- und Fremd-Werte wollten, dass sich ihr Wollen mit so verschiedener Triebstärke äusserte, und dass es auch bei demselben Menschen so ungleich dauerte und wiederkehrte. — Freilich, nicht das entscheidet. An Erfahrungen lässt sich deuteln und drehen; wer schon Anhänger der nativistischen Trieblehre ist, möchte sich am Ende auch die erwähnten Thatsachen nach seinem

stellung zuständlichen Werts berührt wird. Was diese verschiedenen Seiten des Selbst sein mögen, erläutert der nächste Paragraph; sicher darf man von ihnen, wenn sie existieren, noch weitere Zeichen ihrer Anwesenheit erwarten. Sie können sich dann unmöglich allein im Wollen äussern, sondern müssen sich z. B. auch in der ganzen Art unseres Ich zu denken, spiegeln; sie müssen sich desgleichen durch die Färbungen des Gefühlslebens ziehen.

Kurz, äussere Verschiedenheiten des Erregers, innere, wie immer geartete des Trägers der Anlage —, ein drittes giebt es nicht. Von diesen beiden werden alle aktuellen seelischen Vorgänge bestimmt, nicht aber aus dem einfarbigen Grunde des Vermögens. Letzteres bezeichnet ein für allemal nur die allgemeine Möglichkeit dafür, dass das Selbst überhaupt mit einer Eigenheit seines Wesens reagiere. So auch das Willensvermögen. Dieses hat keine unterschiedliche Struktur. Dass wir Zustandswerte, Personwerte, Fremdwerte in der gleichen (positiven) Qualität wollen und doch jeden anders schätzen, liegt an etwas anderem. Es gründet in inneren Verhältnissen, die allgemeingültig sind und auch im Denk- und Gefühlsleben erkennbar sein müssen, d. h. in Eigenschaften des antwortenden Faktors. Und dass die einzelnen Zustands-, Person- und Fremdwerte die verschiedenen Menschen so verschieden berühren, kommt von den Eigenheiten ihres besonderen Denkens und Fühlens. Ferner davon, dass die ungleichen äusseren Verhältnisse einem jeden verschiedene Erfahrungen oder doch die ähnlichen mit verschiedenem Eindruck bringen. Es schreibt sich auf Rechnung der erregenden Faktoren. Aus ihrer Aktion und der Reaktion des Selbst geht alles Wollen und Begehren, Hassen und Scheuen hervor. Es ist eine Folge davon, dass der Träger und die Erreger der Anlage in Beziehung treten. Vorher giebt es nicht ein unbestimmtes Wollen, sondern gar keins.

4. Von dieser schlichten Deutung des Sachverhalts hat sich die nativistische Willensmetaphysik entfernt. Ihr ist die erste Bedeutung des Wortes „Wille“ mit der zweiten in eins zusammengeflossen, ihr ist der Unterschied zwischen den Willensregungen, die bestimmt und aktuell sind, und dem Willensvermögen, das unbestimmt und latent ist, abhanden gekommen.

a) Von Hause aus soll ein Wille zum Leben, ein Wille zur Zeugung, einer zur Bethätigung, einer zur Macht in uns herrschen. Das scheinen ebensoviele bestimmte, aktuelle Willensregungen zu sein. Nur das fällt auf, dass sie immer währen sollen. Also wäre es nur Täuschung, dass uns die Erfahrung ein beständiges Kommen, Schwinden, Wiederkehren von Wollen und Begehren zeigt, und gälte es, diese Täuschung zu erklären. Zu diesem Zweck müsste man etwa die angeborenen Triebe in ein Spiel gegen einander ausbrechen, die einen an Stärke gewinnen und dadurch die anderen hemmen lassen; dann müssten wieder für Augenblicke diese die mächtigeren werden und jene niederzwingen. Das zeigt freilich sogleich den Fehler der Theorie. Denn wodurch könnten Triebe an Stärke gewinnen? Durch äussere Einflüsse. Und wie könnten sie auf einander wirken? Durch das Medium des Selbst hindurch, das sie alle zusammen trägt. Indem es auf den stärkeren Trieb reagierte, drückte es mit dieser Reaktion auf den schwächeren. Es müsste *stärker wollen* in Bezug auf den ersten, *nicht wollen* in Bezug auf den zweiten. — Damit wäre schon zugegeben, dass Motive, äussere und innere, auf das Selbst wirken und erst dieses *wollend* und *nicht wollend* darauf reagiert. In diese Beziehung zwischen dem Selbst und seinen Motiven noch angeborene Triebe einzuschalten, hätte keinen Sinn mehr. Jedenfalls wären jetzt nicht mehr *sie* die aktuellen

Regungen, sondern jenes Wollen und Nichtwollen des Selbst.

Solche Schwierigkeiten lasten auf dem Versuch, zu erklären, wie sich die angeborenen Triebe zu einander verhalten!

b) Dazu kommt, dass die angeborenen Triebe an Bestimmtheit verlieren, sobald wir sie näher betrachten. Z. B. der Wille zur Macht soll einer sein. Aber das, was wir Macht nennen, ist vieles und verschiedenes. Wir besitzen materielle Macht über andere, wenn uns die äusseren Machtmittel dazu eignen. Wir können Menschen auch durch geistigen Einfluss beherrschen. Oder wir können mit der sittlichen Macht des Vorbilds auf sie wirken, indem wir uns selber an grosse Ziele hingeben und dadurch Nacheiferung wecken. Wieder eine andere ist die Macht über Tiere und Sachen. Der Jäger und Tierbändiger, der Handwerker, der Felskletterer, der Schiffer, der das Meer durchschneidet, endlich der umsichtige Kaufmann, der Künstler, der Gelehrte, der feine Schachspieler, auch sie sind in ihrer Weise Mächtige; sie überwinden einen spröden Stoff, mit dem sie es zu thun haben. — Da der angeborene Machtwille einer sein soll, so kann er sich nicht auf alle diese konkreten Machtarten zusammen richten. Müssten wir sie doch auch erst erfahren haben, um sie zu kennen und zu schätzen. Aber dazu ist viel nötig: Menschen, Tiere, Sachen, auf die man wirkt; die äusseren und inneren Mittel, durch die man wirkt. Das Ziel jenes Machtwillens kann also höchstens das gemeinsame sein, was alle jene Arten zur Gattung vereinigt: die Steigerung des eignen, persönlichen Wertes, indem man über irgend etwas anderes herrscht. Auch das wäre noch zu viel. Denn die Vorstellung, dass es solches andere neben uns giebt, ist wieder nur durch Erfahrung möglich. — So bleibt vom Willen zur Macht nur das leere Wollen persönlichen Wertes

übrig. Dieses besässen wir von Anbeginn, ehe das geringste erregende Motiv auf uns gewirkt und uns mit einer besonderen Art solchen Wertes bekannt gemacht hätte; ein immerwährendes aktuelles Wollen, dessen Inhalt nur generische Bestimmtheit hätte.

c) Nicht genug damit. Bei gründlicher Prüfung wird jener „angeborene Machtwille" (Oberwille) auch in anderer Hinsicht einer blossen Anlage immer ähnlicher, die freilich seltsamerweise nicht ruht, sondern thätig, aktuell sein müsste. In welchem Verhältnis mögen zu ihm jene einzelnen Machtbestrebungen (Unterwillen) stehen, die wir oben kennen lernten, die durch ihre Inhalte konkret sind und später in uns auftreten? Bilden sie sich neben ihm und unabhängig von ihm, indem besondere Vorstellungen oder Gefühle auf uns wirken? Gäbe man das zu, so wäre der Oberwille überflüssig. So müssen die Vorstellungen oder Gefühle auf ihn wirken. Man denkt sich deshalb den angeborenen Machtwillen in der That als eine Kraft, die jene Einwirkung erfährt, wiewohl sie ihrer Natur nach immerfort thätig ist. Dadurch soll der Machtwille in seiner Thätigkeit Sonderbestimmtheiten gewinnen; d. h. er wandele sich hier zu dieser, dort zu jener der genannten Einzelwollungen um, die auf persönliche Werte gehen.

Immer mehr ist uns im Laufe der Darstellung der angeborene Machtwille als psychologische Ungestalt klar geworden. Nicht anders steht es mit dem Willen zur Zeugung, zur Bethätigung, zum Wissen u. s. w. Jetzt ist die letzte Hülle von ihnen gefallen. Sie haben nur einen generischen Inhalt; aber aktuell, wie sie gedacht sind, gelten sie doch wie ebensoviele — Vermögen. Aus ihnen lässt man alle späteren einzelnen Willensregungen hervorwachsen. Nach der hergebrachten Auffassung entspringen die letzteren aus der Reaktion unseres Selbst, auf das Motive einwirken, und das Willens-

vermögen ist ohne eigne unterschiedliche Bestimmtheit. Nach der nativistischen Trieblehre wäre das letztere eine Summe halb bestimmter, halb unbestimmter Einzelkräfte, die sich rastlos regten. Diese träfe der Einfluss der bestimmenden Motive und dann entsprössen aus ihnen von selbst die einzelnen Wollungen, ohne dass es der Reaktion eines tragenden Ich bedürfte. Die angeborenen Triebe ihrerseits reagierten — wie, das denke sich, wer kann.

Dies die neuen Schwierigkeiten. Sie treffen die Erklärung der Art und Weise, wie sich jede der allgemeinen Willensrichtungen (Oberwillen) zu den zugehörigen Einzelregungen (Unterwillen) verhält.

5. Kurz, die Annahme angeborener Triebe rächt sich durch bare Unmöglichkeiten. Kein Wunder, weil sie selbst nur dadurch entstanden ist, dass man Aktuelles und Dispositionelles verwechselte und vermischte. Man hatte eben vergessen, dass das Willensvermögen nur etwas Einheitliches und Unbestimmtes sein kann. Nur so und nicht anders entspricht es seinem Begriffe. Dieser wurde ja gerade gewonnen, indem man von der Verschiedenheit der Willensregungen unter einander abstrahierte, um sie alle mit einander den übrigen Seelenäusserungen gegenüber zu stellen. — Sollen wir noch erwähnen, dass z. B. der Begriff des angeborenen Machtwillens, ehrgeizige Bestrebungen zu erklären, nicht besser ist, als es etwa der eines Laufvermögens wäre, die Bewegungen der Lokomotive begreifen zu lassen. Die Lokomotive läuft nicht, weil sie ein Laufvermögen besitzt, sondern weil man die chemische Energie von Kohle und Sauerstoff in die kinetische von Dampf verwandelt und auf die Achsen der Räder übertragen hat. Und die Menschen wollen nicht persönliche Werte, weil sie ein angeborener Machtwille dazu befähigt; es ist das die Wirkung einer Eigentümlichkeit ihres reagierenden Selbst. Wie im

Wollen, der einen dieser Arten, wie sich der Geist äussert, muss sie auch in den andern, im Denken und Fühlen, hervortreten.

Zu dem Grunde des Geisteslebens haben wir jetzt hinabzusteigen. Dazu müssen wir uns ein Bild von den metaphysischen Beziehungen machen, in die sich alles seelische Leben hineingestellt findet.

§ 6.

Theorie der Menschennatur. Das erste Willensgesetz. (Motiv- oder Wertgesetz).

1. Zwei Unendlichkeiten verkünden sich dem menschlichen Geist: die seiner Person, wenn er sie mit ihren Zuständen und Vorgängen, und die Gottes, wenn er ihn mit seiner Person vergleicht. Seine Zustände und Vorgänge haben in ihm selber ihren letzten Grund, sofern er sie, als geistige Person, trägt; sie sind etwas Unselbständiges, zu dem er das selbständige Sein bildet, dem sie angehören. Letzter Grund der geistigen Person ist etwas anderes, nämlich die unendliche Ursache[1]) alles Endlichen. Mag man

[1]) Man kann sich das Verhältnis des Menschen zu Gott denken und hat es sich gedacht nach Analogie: a) eines physischen Teils zu seinem Ganzen. (Ein Dach ist z. B. ein physischer Teil des zugehörigen Hauses.) Dann wäre Gott blos die Summe aller endlichen Dinge und Wesen und ihnen in keiner Weise übergeordnet; hieran erinnert der stoische Pantheismus; b) eines metaphysischen Teils zu seinem Ganzen. Man nennt die Eigenschaften und Vorgänge metaphysische Teile der Substanz, die sie trägt. Dann wäre Gott die Substanz und die Menschen und Dinge der Welt nur Eigenschaften und Vorgänge an ihm. Nach diesem Muster hat z. B. Spinoza seinen Pantheismus erdacht. Freilich stehen wir mit seinem System vor einer logischen Unmöglichkeit. Es geht uns nicht ein, wie das, was wir als Substanzen ansehen müssen (die endlichen Wesen und Dinge), an einem noch so unendlichen Wesen Eigenschaften oder Vorgänge (modi) sein könnten; c) eines logischen Teils zu seinem Ganzen. Man nennt z. B. die Art einen logischen Teil der Gattung; letztere „zerfalle", sagen wir, in Arten. Dann wäre Gott gleichsam die Gattung, die Menschen und andere Wesen verhielten sich zu ihm wie Arten und Unterarten. Nach diesem

sie Gott, Natur, Materie, Schicksal nennen, sie persönlich oder unpersönlich, in das Leben eingreifend oder nicht eingreifend denken: dass es eine solche überragende Macht giebt, in der all unser Sein wurzelt, ist eine letzte Überzeugung. Wir mögen, was sie anbetrifft, zweifeln, da uns ihr Gegenstand unfassbar bleiben kann; wir werden sie aber nimmer los, so wenig wie den Glauben, dass uns äussere Dinge umgeben[1]).

Zu jenen beiden Beziehungen, in denen sich jeder Mensch unwandelbar findet, der Beziehung seiner Person auf seine Zustände und Vorgänge und der seiner Person auf Gott (vgl. Kähler, Wissenschaft von der christl. Lehre, S. 97, 112 u. ö.), gesellen

---

Muster hat unter anderem der Neuplatonismus das Verhältnis der endlichen Wesen zum unendlichen gedacht, auch dies eine logisch unvollziehbare Auffassung. — Mein germanistischer Herr Kollege, Herr Privatdozent Dr. Saran, hat mich auf diese klare Weise aufmerksam gemacht, die falschen Annahmen über das Verhältnis von Gott und Mensch in ihren Wurzeln aufzudecken. Seiner Überzeugung nach beruhen sie sämtlich auf dem gleichen Fehler. Man wendet Begriffe, die auf einem gewissen (physischen, metaphysischen, logischen) Gebiet gewonnen sind, unzulässigerweise auf ein anderes an, dem sie an sich ferne liegen, und verstrickt sich dadurch in die schwersten Irrtümer. Man könnte eine letzte schiefe Auffassung hinzufügen, die sich gleichfalls bei Spinoza findet, wonach die endlichen Wesen aus dem unendlichen wie die logische Folge aus ihrem Grunde hervorgehen sollen. — Sind alle diese Annahmen falsch, weil sie, wie angedeutet, auf Undenkbares führen (nur die erste ist es aus einem anderen, weiter unten im Text genannten Grunde), so bleibt nur übrig, das Verhältnis Gottes zum Menschen als ein kausales zu denken (Schöpfungslehre).

1) Wundt, Ethik² S. 43. „Wer, wie die autonome und die ethische Theorie der Religionsentstehung in ihren hervorragendsten Vertretern es thun, die religiösen Elemente entweder als ursprüngliche oder doch als solche betrachtet, die aus ursprünglichen sittlichen Motiven auf notwendigem Wege entstanden sind, der kann nicht umhin, sie in gewissem Sinne ebenso als ein thatsächlich Gegebenes anzuerkennen, wie die Vorstellungen von der Aussenwelt, die wir in uns tragen.“ Übereinstimmend Martineau in seinem, in Deutschland leider wenig bekannten vorzüglichen Buche Types of Ethical Theory, 3. Aufl., 1891, II, S. 5 ff.

sich die Äusserungen dieser Person. Sie fühlt, will, stellt vor, urteilt. Man braucht nicht mehr als diese seelischen Haupt-Verhältnisse und -Äusserungen vorauszusetzen, um das eigenartige Zusammenspiel und Ineinandergreifen in unserem Inneren zu erklären; wir können es nun besser verstehen als auf Grund mancher andern Hypothese, besser insbesondere als auf Grund der nativistischen Trieblehre.

2. Die vorausgesetzten Grundverhältnisse müssen sich durch irgend welche Spuren in unseren Seelenäusserungen verraten und zwar in jedem Gebiete der letzteren durch eine besondere.

a) Wie prägt sich unsere Beziehung zu Gott im Gefühlsleben aus? Im Abhängigkeitsgefühl[1]). Nicht als ob uns dieses von irgend einem bestimmten, geschweige übersinnlichen Gegenstande unterrichtete. Das vermögen Gefühle nicht. Wir können sie immer nur als unsere eignen bewussten Zustände erleben; einen Gegenstand vergegenwärtigen sie uns niemals. Aber unter den mancherlei Vorstellungen, die uns Gegenstände vorführen, giebt es einige, die gerade das Abhängigkeitsgefühl erregen; die Gegenstände solcher Vorstellungen bezeichnen wir dann übertragend auch als die unseres Abhängigkeitsgefühls. Dem Kinde ist ein solcher Gegenstand die Mutter, der Vater; dem Naturmenschen sind es das Feuer, mit dem er sich Nahrung bereitet und ungewöhnliche Naturerscheinungen aller Art. Dem Menschen auf etwas höherer Stufe ist es der Stamm, dem er angehört, sein Häuptling oder König, die Vorfahren, von denen er abstammt, Fetische, Dämonen, Götter[2]). In der

[1]) Wundt, a. a. O., S. 264 nennt es Ehrfurchtsgefühl, das ursprünglich auf übermenschliche Wesen und Kräfte gerichtet sei. Der Name im Text stammt von Schleiermacher, „Reden üb. d. Religion" 4. Aufl., S. 42.

[2]) Vgl. Wundt, a. a. O. S. 140 Anbetung des Feuers, S. 64, 251 Pietät gegen die Vorfahren, S. 65 gegen die fortlebenden Seelen, S. 70,

Regel wecken diese Gegenstände mit dem Abhängigkeitsgefühl zugleich Hoffnung, Furcht, Verehrung; sie werden zu Objekten eines Wünschens und Wollens, zu Werten. Wieder etwas anderes ist bei einem reiferen Bewusstsein Gegenstand des Abhängigkeitsgefühls. Der fortgeschrittenen Überlegung hören alle die genannten Objekte auf, für das zu gelten, wofür man sie einst hielt: für Werte, die wahrhaft über unserem Dasein stünden. Denn ihr eignes Sein zeigt sich, wenn man es schliessend oder erinnernd zurückverfolgt, als ebenso abhängig wie unseres. „Sie sind nicht, was sie scheinen“, sagt das Denken, das den Titel ihrer höheren Würde prüft.

So löst die reifere Überlegung das Abhängigkeitsgefühl von den Gegenständen ab, an deren Vorstellung es sich zuerst geheftet hatte; dafür schenkt sie ihm einen neuen, der ihren eignen Ansprüchen wie denen jenes Gefühls genügt. Sie schafft die Vorstellung eines letzten, unendlichen Seins, die der heutigen Kulturwelt unverlierbar geworden ist. Denkt man diese Vorstellung zu Ende, so kann das unendliche Sein nur seelisch sein und nur einem persönlichen Gott gehören. Man hat zwar manchmal von der unbeseelten, aber kraftbegabten Materie wie von einer Gottheit gesprochen. Die scheint aber nur unendlich. Sie löst sich in die Summe vieler einzelner Atome auf, deren jedes endlich ist, von den anderen abhängt und ausserdem noch in vermutlich allen organischen Gebilden psychischen Einflüssen gehorcht. Dächten wir uns ferner jenes unendliche Sein pantheistisch als eine Weltseele, so müssten wir uns darin und alle anderen Einzeldinge als ebenbürtige Teile mitdenken.

182 Ehrfurcht vor den Naturmächten, S. 67 religiöse Verehrung der Häuptlinge u. s. w. Überhaupt sei auf die zusammenhängenden bezüglichen Ausführungen des genannten Autors in seiner „Ethik“ hingewiesen. Sie zeigen, wie das Denken im Dienste des Abhängigkeitsgefühls andere und immer andere Gegenstände aufnimmt, bis es zuletzt den findet, der jenem allein genügen kann.

Wir hätten damit einen Begriff für logisches Spiel, aber keinen Gegenstand, der unserem Abhängigkeitsgefühl entgegenkäme. Diesem vermag nur die Vorstellung eines persönlichen Gottes zu genügen, der die letzte Ursache von allem ist.

So kommt der Mensch an der Hand des Abhängigkeitsgefühls zu immer klareren religiösen Vorstellungen. Es ist in der menschlichen Erfahrung das erste und leitet uns darauf, **Begriffe** von einem persönlichen Gott zu bilden. Um aber das Abhängigkeitsgefühl selbst hinreichend zu erklären, müssen wir solchen Gott als **wirklich** annehmen. Dem Dasein nach ist Gott das erste; er muss uns als Realgrund des Abhängigkeitsgefühls gelten. Erst seine Beziehung zu uns schafft in uns die Anlage für jenes Gefühl. Einmal ermöglicht, kann es sich auch mit Wahrnehmungen und Vorstellungen solcher Gegenstände verbinden, die das ihm entsprechende Sehnen nicht endgültig befriedigen. So kann die Vorstellung des Feuers, an dem wir uns Nahrung bereiten, das Abhängigkeitsgefühl ebensogut wecken, wie die Vorstellung des höchsten Wesens. Jenes Gefühl begleitet mit gleicher Willfährigkeit den Begriff der Familie[1]), der Nation, der Menschheit, und wird dann „sozial“ genannt; als solches geht es überall auf ein totum, statt auf eine blosse summa. Hat es aber erst seinen wahren Gegenstand gefunden, dann entsteht jene Ewigkeitssehnsucht, die sich ergreifend in einem Liede Heinrichs von Laufenberg ausspricht:

---

1) Familie im Sinne eines bestimmten kleinen Ausschnitts aus dem Menschheitsganzen; wir denken uns hierbei, dass sie sich aus der Vergangenheit in die Zukunft als ein einheitliches Ganzes erstreckt, während die einzelnen Familien-Generationen ständig wechseln. Die Vorstellung dieses menschlichen Ganzen (totum), das wir enger auf uns beziehen, weckt neben einem starken Sympathiegefühl unzweifelhaft auch das der Abhängigkeit.

Ich wollt, dass ich daheime wär
Und aller Welt nicht diente mehr.
Daheim ist Leben ohne Tod
Und ganze Freude ohne Not.
Da sind noch tausend Jahr als heut,
Und ist kein Jammer und kein Streit.
Wohlauf mein Herz und all mein Mut:
„Sucht ihr das Gut ob allem Gut!“
Es ist doch hier kein Bleiben nicht,
Ob's morgen oder heut geschicht.
Ade, Welt! Gott gesegne dich!
Ich fahr' dahin gen Himmelrich.

b) Wie drückt sich weiter unsere Beziehung zu Gott im Denk-Leben aus? Fürs Urteilen im Kausalgedanken. Unser inneres Verhältnis zu Gott (nicht minder das unserer Person zu ihren Akten) drängt ihn dem Bewusstsein gleichsam auf. Wie das Abhängigkeitsgefühl führt uns aber auch der Kausalgedanke erst zuletzt zu seinem Ursprung zurück; wir müssen erst viele andere kausale Schlüsse gezogen haben, ehe wir auf den letzten und äussersten verfallen, nämlich auf den, eine höchste schaffende Ursache anzunehmen, von der alles einzelne und endliche Sein ausgeht. Dem Vorstellen (und Wahrnehmen) dürfte aus unserer Angelegtheit auf Gott eine andere eigentümliche Fähigkeit entspringen. Es ist die, Gesamtgegenstände (tota) aufzufassen, solche, in denen die Gegenstände, die sie bilden, wie aufgehoben erscheinen. Als Beispiele dienen die schon genannten „Staat“, „Nation“, „Menschheit“, aber auch Gegenstände wie „Gattung“, „Zahl“ u. dergl. Und der Ausdruck unserer Gottesbeziehung im Willensgebiete? Das Wollen der individuellen und sozialen Fremdwerte. Auch dieses Wollen geht meist zuvor auf alle möglichen endlichen Fremdwerte; erst zuletzt sättigt es sich in der Hinkehr zu Gott. Es kann sogar ganz bei jenen stehen bleiben. Denn nur eben die Fähigkeit, überhaupt solche individuellen und sozialen Fremdwerte zu wollen, ist

in unserer Beziehung auf Gott, dem höchsten von ihnen, angelegt. Wecken lassen sich dergleichen Wollungen durch sehr verschiedene Gefühle und Vorstellungen, die mit Gott gar nichts zu thun haben. Die sympathischen Gefühle z. B. (Mitleid, Mitfreude) rufen die Strebungen wach, die sich auf gewisse Zustände menschlicher, ja selbst tierischer Individuen richten. Die Vorstellungen von der Person unserer Mitmenschen geben den Anstoss für Willensregungen, wie Achtung, Bewunderung (vgl. oben S. 38 Anm.). Soziale Abhängigkeitsgefühle wecken das Wollen, das menschlichen Gemeinschaften gilt. Erst mit dem religiösen Abhängigkeitsgefühl regt sich die merkwürdige metaphysische Hingabe, die auf übermenschlich gedachte Gegenstände geht.

c) So bekundet sich das genannte metaphysische Verhältnis in gewissen ursprünglichen Leistungen auf allen Gebieten des Seelenlebens. Diese Leistungen haben mit einander scheinbar nichts zu thun, auch sieht man ihnen ihre Herkunft nicht unmittelbar an. Sie umfassen jede ein erstaunlich mannigfaltiges Gebiet, das weit über den engeren Rahmen der Gottbezogenheit hinausreicht. Aber sie vermögen doch alle zuletzt auf ihren Ausgangspunkt zurückzuleiten und erscheinen dadurch als Strahlen derselben Sonne. Die Erfahrungen des Abhängigkeitsgefühls mögen schon für sich allein zur Gottesvorstellung drängen, ohne dass das kausale Denken entscheidend mitzuwirken brauchte. So in der religiösen Weltanschauung, die ein Gebiet für sich bilden kann und in den Offenbarungsreligionen auch bildet. An einem andern Pfeiler rankt sich das wissenschaftliche Denken zur Vorstellung Gottes empor. Es setzt im kausalen Schliessen Gott als die letzte Ursache. Von einer dritten Seite her auf den Gottesbegriff führt die sittliche Weltanschauung, die sich auf Willenserlebnisse gründet. Erfahrungen persönlichen Unwerts begleiten das unsittliche Handeln; sie

zu erklären, muss man dem Sittengesetz, das wir zunächst rein für sich erleben, im Willen Gottes eine objektive Realität geben. — Man sieht, die verschiedenen Zweige unserer Weltanschauung, die aus dem Abhängigkeitsgefühl, dem kausalen Denken und dem sittlichen Wollen treiben, kommen in ihren obersten Spitzen zusammen; ein deutlicher Hinweis auf ihren gemeinsamen Ursprung, auf das verborgne metaphysische Verhältnis, die Beziehung des Menschen zu Gott, in der sie alle wurzeln [1]).

3. a) Es ist nicht anders mit dem zweiten metaphysischen Verhältnis, dessen Glied jede menschliche Seele ist, dem der Person zu ihren Erlebnissen. Auch dieses wirkt in die seelischen Grundäusserungen hinein und führt dadurch zu eigenartigen Erscheinungen unseres Fühlens, Denkens, Wollens. Wir besitzen ein Selbstgefühl: darin offenbart sich der Einfluss jenes Verhältnisses auf das Zustandsbewusstsein [2]). Wir unterscheiden die Gegenstände von ihren Merkmalen, die tragenden Substanzen von ihren Eigenschaften: hiermit deutet sich dasselbe Verhältnis in unserem Gegenstandsbewusstsein an. Wenn wir endlich so beharrlich nach Wert unserer Person streben, was ist das anderes als die Art, wie sich jene Beziehung der Person zu ihren Erlebnissen im Gebiete des Willens spiegelt?

b) Mit all dem ist der eine Teil unserer Aufgabe gelöst, die Mängel der nativistischen Willenspsychologie zu vermeiden und von einem höheren Gesichtspunkte aus verständlich zu machen, warum wir Person- und Fremdwerte (ausschliesslich der ideellen) wollen können. Die Anlage dazu ruht, wenn wir richtig gesehen haben, nicht im Willensver-

1) Wundt, a. a O. S. 40 spricht von einer autonomen, einer metaphysischen und einer ethischen Theorie der Religion. Jede entspricht offenbar je einer der oben geschilderten Weltanschauungen.

2) Vgl. Wundt, a. a. O., S. 511. „Das Selbstgefühl ist unmittelbar an das Selbstbewusstsein und die mit demselben verwachsene Vorstellung der eigenen Persönlichkeit gebunden.“

mögen als solchem; erst recht nicht in einzelnen Sondertrieben, einem blinden Willen zur Macht, einem ebenso blinden Willen über sich hinaus, die unaufhörlich in uns loderten und sich geheimnisvoll zu Einzelregungen spezialisierten. Sondern diese Anlage ruht in der Person, die das Willensvermögen hat. Das selbstbewusste Seelenwesen kann Person- und Fremdwerte wollen, weil es in den beiden metaphysischen Grundverhältnissen steht, von denen die Rede war. Und es will sie thatsächlich, sobald die erregenden Umstände hinzutreten, von denen wir im vorigen Paragraph sprachen. Die letzteren sind, wie wir wissen, tausendfältig verschieden; sie bilden die Ursache dafür, dass die einzelnen Menschen so ungleiche Person- und Fremdwerte wollen, ferner dafür, dass die einen mehr nach Personwert streben, die anderen sich mehr an Fremdwerte hingeben. Im Gegensatz zu ihnen stehen die Bedingungen am Träger des Willensvermögens; sie gelten für alles menschliche Wollen gleichmässig.

Sie sind mit dem Vorstehenden nicht erschöpft. Es giebt solcher noch mehr; die nativistische Trieblehre hat sie gleichfalls übersehen.

4. a) Warum ist es der Seele natürlich, Fremdwerte und Personwerte zu wollen? Weil die beiden metaphysischen Verhältnisse, deren Glied sie ist, in das Wollen hineinwirken. Ebenso sind ihr noch eine Reihe anderer Wollungen natürlich. Diese aus einem neuen Grunde. Unsere Seelenäusserungen beziehen sich nämlich nicht nur auf jene beiden metaphysischen Verhältnisse der seelischen Person, sie beziehen sich ausserdem noch in gewisser Weise auf einander.

b) So wecken die Thätigkeiten des Vorstellens, Urteilens, Wollens besondere Gefühle; Gefühle ihrerseits können Vorstellungen und Willensregungen wecken. Wer kennt nicht, was ersteres betrifft, die Gefühle der Befriedigung,

die ein erfülltes Streben begleiten? Wer nicht die Unlust der Langeweile, die einförmigen Gedanken, gleichgültig welchen, folgt? Wer nicht Staunen, Verwunderung, Schreck? Letztere sind Gefühle, die sich unmittelbar an ungewöhnliche Vorgänge des Vorstellens und Urteilens anschliessen. Umgekehrt sind lebhafte Gefühle, gleichgültig welche, die beste Bedingung dafür, dass eine Vorstellung wiederkehre, mit der sie einst verbunden waren.

Einer analogen Wechselwirkung mit den andern Seelenäusserungen unterliegt das Denken, um den innigen Zusammenhang von Vorstellung und Urteil nicht zu erwähnen, der innerhalb des Gegenstandsbewusstseins besteht. Von dem Einflusse des Denkens aufs Fühlen und umgekehrt war eben die Rede. Nicht minder laufen aber auch Beziehungen zwischen dem Wollen und Denken hinwärts und herwärts. Tausendfach gehorcht das Vorstellen und Urteilen dem Willen, z. B. in der willkürlichen Aufmerksamkeit, während in der unwillkürlichen gerade umgekehrt das Beobachten-Wollen vom Bemerken geweckt wird. Ebenso in einem zweiten wichtigen Beispiele: durch das kausale Denken wird erst das mittelbare Wollen ermöglicht, das dann seinerseits dem Denken die Vorstellung des Zwecks schenkt, eine Vorstellung, die der Ursache fortan bedeutsam zur Seite tritt.

c) Das Wesentliche für uns ist hier die Art, wie sich der Wille auf die übrigen Seelenäusserungen bezieht. Nach der Trieblehre könnte das wieder nur durch angeborene Triebe geschehen, die im Schosse des Willensvermögens wuchern. In Wahrheit kommt es einfach daher, dass es dieselbe psychische Person ist, die fühlt, vorstellt, urteilt, will. Warum ihr gewisse Arten des eignen Fühlens, Urteilens, Vorstellens unmittelbar wertvoll sind, andere nicht, lässt sich freilich niemals sagen. Notwendig zu erwarten ist es

jedenfalls, dass gewisse Vorstellungen, Urteile, Gefühle auch den Willen der Person bewegen, die sie hat.

Das thun zuerst Gefühle. Alle Lust- und Unlust-Gefühle erregen unmittelbar unser Wollen. Erleben wir Lust, so müssen wir ohne weiteres begehren und wünschen, erleben wir Unlust, so erhebt sich unser Scheuen und Widerstreben. Jene gefällt, diese missfällt, ohne dass Vorstellungen oder Urteile dazwischen zu treten brauchten (vgl. § 2). Wie Lust und Unlust ihrer selbst wegen Willensobjekte, Werte bez. Unwerte, sind, so ist auch durch sich selbst der Inhalt des richtigen Urteilens wertvoll. Der Inhalt richtigen Denkens gefällt durch seine einleuchtende Evidenz, ohne dass ihn erst ein Lustgefühl gefällig zu machen brauchte. Haben wir das Denken, das ihn verschafft, einmal zufällig ausgeübt, so streben wir es an demselben Objekte oder andern zu wiederholen. Indem dieses Streben immer deutlicher bewusst wird, bildet sich der Wille zur Wahrheit aus. — Bezieht sich hier ein ursprüngliches Wollen auf den Urteilsinhalt, so giebt es ein anderes, das sich ebenso ursprünglich gewissen Arten des Vorgestellten zuwendet: auch alles, was neu ist, hat unmittelbar Wert für den Willen. Es ist der Gegenstand eines besonderen Wünschens und Strebens, der Neugierde. Dabei brauchen die Vorstellungen, die uns das Neue übermitteln, nicht erst vorher aufs Gefühl zu wirken und auf diese Weise mittelbar den Willen zu reizen. Alles Neue (auch unlustvolles Neues, sofern es eben neu ist) gefällt vielmehr unmittelbar durch sich selbst dem wollenden Ich. Es ist der Vorstellungsgegenstand, den wir unmittelbar wollen, wie der unmittelbar gewollte Urteilsinhalt der des richtigen Urteilens ist. Noch etwas anderes als ihre Neuheit halten wir an den Wahrnehmungs- und Vorstellungsgegenständen unmittelbar wert, ihre Schönheit. Schönheit ist ein Prädikat, das nur einer gewissen Gesamtheit von Eindrücken zukommen kann; es wird

erteilt, wo man ein gegebenes Mannigfaltiges in einfachen oder reinen Verhältnissen zusammenfasst[1]), während Wahrnehmungen nicht ansprechen, bei denen die Reinheit oder Einfachheit des Gesamteindrucks gestört ist[2]). Auch hier vermittelt uns nicht erst ein Lustgefühl den Wert des Schönen. Eine gewisse Gefühlstheorie behauptet zwar, dass der schöne Gegenstand nur durch ein Gefühl schön werde. Dies ist indessen übereilt. Sofern beim „Genuss" des Schönen Lust auftritt, folgt sie seinem Werthalten, bedingt es aber nicht.

d) So ergiebt sich, dass das Wahre, Neue, Schöne und ihr Gegenteil (die ideellen Werte und Unwerte) genau so ursprünglich auf den Willen wirken, wie Lust und Unlust. Dass es Lust und Unlust thun, also Werte und Unwerte sind, kommt daher, dass durch das Medium der psychischen Person hindurch Wille und Gefühl zusammenhängen; jene ideellen Werte bewegen den Willen, weil er in unmittelbarer Wechselbeziehung mit dem Vorstellen und Urteilen steht[3]).

---

1) In wie weit das jemand unwillkürlich thut, hängt zum Teil von subjektiven Vorbedingungen ab. Mancher bemerkt störende Einzelheiten gar nicht, die einem Andern schon die Reinheit des Gesamteindrucks „zerreissen". Einem Dritten gelingt es nicht, eigne fremdartige „unpassende" Gedanken oder Erinnerungsbilder aus der Verflechtung mit dem gegebenen Stoff zu lösen, die ihn bei dessen Auffassung begleiten; kein Wunder, dass ihm das den Endruck der Reinheit auch dann leicht verderben kann, wenn diesen die Gliederung der vorliegenden Mannigfaltigkeit an sich begünstigt. Menschen z. B. mit unkeuschen Gedanken kennen nicht die reine ästhetische Freude an manchen herrlichen Kunstwerken. — In der Abhängigkeit von subjektiven Vorbedingungen gleicht der Schönheitseindruck innerhalb gewisser Grenzen dem der Neuheit.

2) So missfallen lauter Disharmonien in der Musik, missfällt Zerrissenheit der Charaktere, der Stimmung, der Handlung in der Dichtung, stören Fabrikschornsteine in einer Thallandschaft u. s. w.

3) Die Willensregungen, die wir oben schilderten, sind selbstverständlich und allen Menschen natürlich. Sie sind einem verdienstvollen psychologischen Forscher, Brentano, längst aufgefallen (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1899). Als Beispiele der Gemütsthätig-

Darum ist es allen Menschen ebenso natürlich, das Wahre, Neue, Schöne zu wollen, wie es ihnen natürlich ist, nach zuständlicher Lust zu streben. Nur ist das, was wir wahr nennen, auch inhaltlich für alle Menschen dasselbe, das Wollen dieses Zieles daher streng allgemeingültig, während das, was jedem neu erscheint, von der Summe seiner bisherigen Erfahrungen, das, was ihm Lust oder Unlust bereitet, von seiner Organisation abhängt.

5. a) Über die kausale Bedingtheit des Willenslebens (im Sinne psychischer Naturgesetzlichkeit) kommen wir auch mit dieser Betrachtung nicht hinaus. Sie hat erst recht den Kreis der naturgesetzlichen Bedingungen geschlossen, unter denen es steht. Früher vernahmen wir von den individuell wechselnden Anstössen, die das Willensleben der Menschen so verschieden machen; jetzt hörten wir von den gleichbleibenden Faktoren, die die allgemeinen Züge im Wollen der Menschen erklären. Wir wissen nun, dass bald diese, bald jene Saite des Seelenwesens in jedem Wollen erklingt. Aber welche Saite auch erklingen mag, immer muss sie erst ein Anstoss berühren; dann folgt die entsprechende Willensregung mit kausalem Zwange. So erregt sinnliche Lust unser Ich kausal zum Begehren, insofern ein inneres Band seinen Willen und seine Zustände

keiten, die er „in sich als richtig charakterisiert“ nennt, führt er auf: die Liebe zur Lust, den Abscheu vor Unlust; die Liebe zur wahren Erkenntnis, den Hass gegen Irrtum und Unwissenheit; die Liebe zu allem Vorstellen als solchem (a. a. O. S. 21, vgl. S. 94 ff.). Diese Beispiele treffen ziemlich genau den Umkreis der eben genannten Willensregungen, die daraus hervorgehen, dass sich der Wille auf die übrigen seelischen Grundäusserungen unmittelbar bezieht. — Übrigens ist es ein Versehen Brentanos, dass z. B. das Gefallen am Wohlgeschmack einer Speise nicht „in sich als richtig charakterisiert“ sei. Was ist der Wohlgeschmack einer Speise anders als eine Geschmacks*lust* von spezifischer Qualität? Diese giebt den Grund des Gefallens ab. Das letztere gehört daher, nach Brentanos eigener Auffassung, so gut wie jedes andere Gefallen an Lust, zu den „in sich als richtig charakterisierten“ Gemütsthätigkeiten.

verknüpft. Die Vorstellungen von Reichtum, Ehre, Macht, die wir möglicherweise besitzen, von Fremdwerten, die wir möglicherweise verwirklichen können, treffen andere Seiten seines Wesens; sie treiben es ebenso kausal zu anderm entsprechenden Wollen. Und wieder wirkt auf Grund eines noch anderen inneren Verhältnisses sein eignes (richtiges) Urteilen und sein Vorstellen (schöner oder neuer Gegenstände) mit nicht schwächerem kausalem Zwange auf das wollende Ich. — Wir wollen das Gesetz, dass gewisse Anstösse erst auf gewisse Seiten des wollenden Ich wirken müssen, damit Willensregungen entstehen, als das erste Naturgesetz des Willens, als sein Motivgesetz bezeichnen. Es schreibt uns vor, was wir wert und unwert halten müssen, was gefällt und missfällt: daher könnte es auch Wertgesetz heissen.

b) Ob es auch etwas an ihrem eignen Wollen giebt, was die wollende Person unmittelbar werthalten muss? Man nimmt es meist an und nennt, was am Wollen durch sich selbst gefällt, Sittlichkeit. Nach der Trieblehre müsste es auch dafür einen besonderen, angeborenen Trieb (Sittlichkeitstrieb) geben. Das wäre aber nur eine neue Fiktion. Vielmehr würden wir die sittliche Willensbestimmtheit, die unmittelbar gefiele, ebenso wollen, wie wahres Urteilen, oder wie Schönheit dessen, was wir vorstellen. Das gehört indessen nicht in diese Darstellung. (Vgl. darüber meinen „Grundriss der Ethik“ 1900, Berlin bei Reuther u. Reichard, § 6.) Hier genügt, dass wir den wahren Grund der Willensrichtungen kennen gelernt haben, die allen Menschen natürlich und gleichsam selbstverständlich sind, des Wollens von Person- und Fremdwerten einerseits, des Wollens von Lustvollem, Wahrem, Neuem und Schönem andererseits. Diesen Grund bildet kein Heer immerwährender Einzeltriebe, sondern das persönliche Leben der wollenden Seele selbst, auf die bald dieser, bald jener Anstoss wirkt.

6. Aber ist der Wille wirklich ein besonderes Seelenvermögen, wie wir bisher annahmen? Von dem „Ja" oder „Nein" der Antwort hängt für die sittliche Betrachtung unendlich viel ab. Ist der Wille ein besonderes Vermögen und das sittliche Leben seine Domäne, entspränge das sittliche Leben etwa daraus, dass eine bestimmte Willensbeschaffenheit uns unmittelbar gefiele, oder gar daraus, dass besondere Normen über unserm Wollen walteten: mit eigner Würde, rein und unvermischt ertönte dann die Sprache der Sittlichkeit. Sittliches und Unsittliches unterschieden sich in einer letzten, besonderen Weise, die sich mit keiner anderen vergleichen liesse. Mit aller Reinheit und eignen Würde des Sittlichen wäre es dagegen vorbei, sobald sich das Wollen mit dem Fühlen oder Denken vermischte, so dass die Gebiete dieser drei Bewusstseinsvorgänge in einander übergriffen.

Dann wären die moralischen Unterschiede etwa nur solche des Fühlens und jene hätten recht, nach deren Meinung das sittlich Gute — vielleicht — das Lustbringendste wäre, was man sich denken könnte. Wir zögen es dem Schlechten ebenso vor, wie das Angenehme dem Unangenehmen, und zögen es anderem Angenehmen und Lustvollen vor, weil es die grösste Lust brächte (die eudämonistische Auffassung). Das sittliche Bewusstsein wäre dann nichts als der gedeckte Tisch einer feinen Küche, die Gerichte, die er darböte, wären mit dem Gewürz von Lust und Unlust gekocht; keine Verzierung noch Verbrämung der Gerichte könnte das verdecken und uns hindern, andere Lust höher zu schätzen als die, die die prunkende Etikette der sittlichen trüge. Oder die moralischen Unterschiede wären, wie eine andere Auffassung will (die ästhetisierende), vielleicht nur solche der ästhetischen Anschauung. Wir zögen dann das Sittlliche dem Unsittlichen ebenso vor, wie das

Schöne dem Hässlichen, und zögen es allem anderen Schönen vor, weil es die grösste Schönheit besässe. Danach wären die Ansprüche der Rechtschaffenheit keine anderen als die der Schönheit; wir müssten uns zu einem edeln und reinen Herzen aus demselben Grunde hingezogen fühlen, wie zu einem hübschen Gesicht. Und wir müssten umgekehrt ein Rafaelsches Gemälde nicht nur schön, einen Kehrichthaufen hässlich finden, sondern unser Pflichtbewusstsein müsste uns auch mahnen, den Anblick des ersten zu suchen, den des letzteren zu meiden. Oder die moralischen Unterschiede deckten sich gar am Ende mit denen von „wahr“ und „falsch“; das ethische Urteilen wäre nur ein wissenschaftliches Verstehen unter richterlicher Maske (die intellektualistische Auffassung). Die Züge der Sittlichkeit erschienen uns dann, wenn blossgelegt, nur mit der logischen Überzeugungskraft des Beweises; andererseits müsste uns jeder Irrtum mit Schuldbewusstsein beladen[1]).

Mit all diesen Auffassungen zerstörte man das Gebiet der Sittlichkeit, fände diese nicht an einer eignen psychischen Kraft ihren Halt, am Willen. Ist der aber etwas Besonderes und Selbständiges? Von neuem fragen wir so und dringender. Die Anschauung, die wir entwickelten, bejaht es zwar, beweist es aber als solche nicht. Sie entzieht nur, selber metaphysisch, der metaphysischen Trieblehre den Boden. Ihr eigner Boden schwankt jedoch, so lange wir nicht psychologisch wissen, dass die Willensregungen eine selbständige Gruppe seelischer Vorgänge bilden.

Nach der empiristischen Willenspsychologie thun sie das nicht!

---

[1]) Vgl. Martineau, a. a. O., II, S. 14 f. und meine „Grundzüge der Ethik“ in Schnurpfeil's wissenschaftlicher Volksbibliothek § 21.

II.

Willenspsychologie. Die Willensakte des Gefallens und Missfallens.

§ 7.

Die erste (gemässigte) Form der empiristischen Willenspsychologie[1]).

1. a) Wir haben gesehen, wie sehr Gefühle und Vorstellungen imstande sind, Regungen des Willens herbeizuführen. Schon der gewöhnliche Sprachgebrauch erkennt das an. Die Gefühle und Vorstellungen heissen „Motive“ des Willens; man legt ihnen die Kraft bei, den Willen zu bewegen. Den Vorstellungen traut man diese Kraft in der Regel nicht ohne weiteres zu, sondern erst, wenn Gefühle zu ihnen hinzugetreten sind. Denn nur „lustbetonte“ oder „unlustbetonte“ Vorstellungen, meint man, könnten auf den Willen wirken. Man nennt so die Vorstellungen der Willensziele, sowie die ihrer Erreichbarkeit oder Verwirklichung. — Es ist der Fehler der Trieblehre, dass sie diesen Einfluss übersieht, den die Motive auf den Willen üben. Indem sie überall den Willen in die erste Stelle rückt und die Gefühle nur als seine Spezifikationen betrachtet, verkehrt sie den Thatbestand.

1) In den §§ 7—13 kommt es auf den Unterschied von Zustands-, Person-, Fremdwert, damit auf den von Begehren und Wollen (substantivisch „Wollung“), Scheuen und Hassen nicht an. Wir reden hier vielmehr wieder von den „Willensregungen im allgemeinen“ und gebrauchen dementsprechend das Wort „Wollen“ ebenso allgemein. Wo es die Bedeutung „Wollung“ oder aber „Gewilltsein, bezw. Gewilltwerden“ haben würde, ist der sinngemässe engere Ausdruck gewählt. Vgl. Anm. S. 40.

b) Anders die empiristische Willenspsychologie. Sie verfällt in den entgegengesetzten Fehler. Hätte sie nur gegenüber den Vertretern der Trieblehre einfach betont, wie sehr Gefühle und Vorstellungen auf den Willen wirken! Statt dessen übertreibt sie deren willenspsychologische Bedeutung. Sie behandelt die Gefühle und ihre Verbindungen mit den Vorstellungen geradezu selbst als die Willensregungen. Die Gefühle, bez. die gefühlsbetonten Vorstellungen sollen die Willensregungen sein, statt sie erst zu veranlassen. Damit ist der Gegensatz gegen die Triebtheoretiker zum anderen Extrem überspannt. Diese glichen den nativistischen Erkenntnispsychologen von ehedem, die der Vernunft angeborene Ideen beilegten. Ihre Widersacher haben eine bedeutsame Verwandtschaft mit den empiristischen Vertretern der früheren Erkenntnislehre.

Welche Behauptung die letzteren aufstellten, ist dem Leser in Erinnerung. Sie strichen nicht nur die angeborenen Vorstellungen des Verstandes, sondern leugneten das Verstandesvermögen selber. Wo ein solches thätig schien, sollten in Wahrheit blosse Ideenassociationen wirken. Es gäbe nur Vorstellungen, die sich selber mechanisch zusammenfänden, statt dass sie der Verstand in einem neuen Akte (des Urteils) einheitlich zusammendächte[1]). Ganz analog die Empiristen auf dem Willensgebiete. Weit entfernt, dass

---

[1]) Dies Zusammendenken ist ein spontaner Akt des Verstandes. Auch die Lehre von den angeborenen Ideen behandelte, wie schon erwähnt, den Verstand im Grunde noch als ein rezeptives Vermögen. Eigentliche Akte der Spontaneität kannte man lange Zeit hindurch nur als Willensthat. Als solche gilt z. B. noch für Descartes das Urteilen; es ist ihm eine spontane Willenshandlung. Kant machte den grossen Fortschritt, dass er nicht nur gegen die Associationspsychologen die Spontaneität des Urteils von neuem betonte, sondern sie auch dem Verstande, nicht mehr dem Willen zuschob. So entdeckte er die Spontaneität des Denkens und schuf den Begriff der Synthesis.

es angeborene Willenszwecke gäbe! Die Willensregungen sind nach ihrer Meinung nicht einmal eine eigne psychische Klasse. Der Wille sei kein besonderes Vermögen; sondern was wir Regungen des Willens nennen, das seien Gefühle, seien vielleicht sogar erst Produkte von Vorstellungen und Gefühlen. Beide Annahmen sind in der empiristischen Willenslehre aufgetaucht.

2. Im Sinne der ersten Annahme müssen die Willensregungen selber Gefühle oder doch eine Nebenart von diesen sein. Brentano (Psychologie v. emp. Standpunkte S. 307 ff., Vom Ursprung sittl. Erkenntnis S. 16) hat das geistvoll zu erweisen gesucht. Ihm stehen, wie es scheint, manche Wendungen der täglichen Sprache zur Seite. Die unmittelbare Selbstbeobachtung verstärkt den Schein; weitere psychologische Bemerkungen lassen ihn wachsen.

a) Wem sind nicht schon jene Wendungen aufgefallen, in denen man die Erlebnisse des Gefühls benutzt, um Vorgänge des Willens auszudrücken, oder umgekehrt Erlebnisse des Willens, um Gefühle zu bezeichnen? Wir sagen „Unser Versprechen ist uns leid geworden“ und wünschen dann eben, es nicht gegeben zu haben. Einem anderen „gelüstet“ es nach Rache, d. h. er will sich rächen. Wir sagen „Es hat dem Handwerker nicht beliebt zu kommen“ und meinen „Er hat nicht kommen wollen“. Der eine „lässt's sich gefallen“, „duldet“, „leidet“, dass man ihn in seiner Gegenwart verlacht, ein anderer „lässt sich das nicht gefallen“, „duldet“, „leidet“ es nicht. Überall stehen hier Ausdrücke des Gefühls (oder doch eines scheinbaren Gefühls) für solche des Willens. In anderen Fällen ist es umgekehrt. Widerwille vor einer Speise und Ekel vor ihr gelten als gleichbedeutend. „Verwünscht, dass mir das passieren musste!“ ruft der Ärgerliche, der seinen Gefühlen Luft macht. Gefühle meint man auch, wenn man von Unmut und Unwillen spricht. Schon dem gewöhn-

lichen Bewusstsein scheint es hiernach geläufig genug, Wollen und Fühlen für gleichartig anzusehen.

b) Bei der Selbstbeobachtung haben wir denselben Eindruck. Erleben wir nicht in jedem positiven Willensakt unmittelbar ein Gefallen oder Angemutet-werden, in jedem negativen Akte des Nicht-Wollens ein Missfallen oder Abgestossenwerden? Dieses Gefallen und Missfallen, was wären sie anderes als Gefühle? Gefühle, die sich nur durch ihre aktive Natur von dem mehr passiven Gefallen und Missfallen unterschieden, das man in die übrigen Gefühle, die von Lust und Unlust, hineinsehen könnte? An dem gemeinsamen Merkmale des Gefallens und Missfallens hätten wir dann das untrügliche Kennzeichen, wegen dessen die Gefühle und Willensregungen einheitlich zusammengefasst werden müssten. Man dürfte sie nicht als zwei getrennte Regionen des seelischen Lebens scheiden; sie wären vielmehr zwei nahe verwandte Unterarten derselben psychischen Gattung, nämlich der Klasse der Gemütsbewegungen, eine aktive und eine passive.

c) Weitere Bemerkungen lassen den Schein solcher Artverwandtschaft noch wachsen. In einigen Gemütsbewegungen nämlich scheinen Fühlen und Wollen schon von selber eines zu sein, in einer Reihe anderer die passiven Gefühle in aktives Wollen stetig überzugehen.

α) Die ersteren, Wut, Hass, Liebe, Zorn, Eifersucht, machen einen durchaus einfachen Eindruck, während sie trotzdem sowohl den Charakter des Fühlens wie des Wollens spiegeln. Sie sind wie Zwitterbildungen, die unaufhörlich bald in den Farben des aktiven, bald des passiven Gefallens (bez. Missfallens) schillern. Wie die obigen, gehören die allerbekanntesten Affekte hierher. Jedermann hält sie für einfach, und doch ist es jedermann geläufig, sie in einem Atem als leidendes Erleben und als Wollen, Wünschen zu bezeichnen.

β) Die übrigen Regungen des Gemüts zeigen in anderer Weise, dass Fühlen und Wollen zusammengehören. Sie lassen sich so gruppieren, dass man ohne angebbare Grenze aus dem Kreise des Fühlens in den des Wollens gerät. Man versuche es nur, stetig fortschreitende Reihen dieser Art zu bilden, Reihen, die mit der Angabe entschiedener Gefühlszustände beginnen, um mit der Angabe entschiedener Willensvorgänge zu enden! Der Versuch scheint zu gelingen. Traurigkeit, Sehnsucht nach dem vermissten Gut; Hoffnung, dass es uns zu teil werde, Verlangen, es uns zu beschaffen; Mut, den Versuch zu unternehmen, Willensentschluss (gewillt werden) zur That ist nach der Angabe Brentano's eine solche Reihe. — Noch verführerischer ist, an eine andere Reihe zu denken, die bloss aus zwei Gliedern besteht: Unwillkürliches Interesse, willkürliche Aufmerksamkeit. Das erstere, hat man gesagt, sei ein Lustgefühl an den Akten des Bemerkens selbst[1]). Fesselten Sinneseindrücke unser Interesse, so sei es Lust am Sehen, Hören, Riechen, Schmecken u. s. w.; fesselten es Bilder der Vergangenheit und der Phantasie, so sei es Lust am Erinnern und Einbilden. Darf danach Interesse, das Anfangsglied der Reihe, als ein Gefühl gelten, so ist das andere Glied bereits ein entschiedenes Wollen. Schon der Name, willkürliche Aufmerksamkeit, besagt es. Und nun die Grenze zwischen beiden? Sie scheint nirgends zu liegen. Denn die Lust am Bemerken scheint, sobald sie länger anhält und dabei stärker wird als andere Gefühle, von selbst ins Bemerkenwollen umzuschlagen.

---

[1]) Stumpf, Tonpsychologie, Bd. II, S. 280. — Wir wollen im folgenden „Interesse" als ein solches Lustgefühl gelten lassen. Genauer ist es ein Gefallen an bemerkten Gegenständen, das an sich stets von Lust begleitet wird, die aber durch entgegenstehende Unlust aufgehoben werden kann.

Was die beiden vorgelegten Reihen lehren, wird man verallgemeinern dürfen. Und so kommt man wieder zu dem Schluss, jegliche Willensregung sei ein Lustgefühl, nämlich verlängertes Gefallen, jeglicher Widerwille ein Erlebnis der Unlust, das sich gleichfalls mehr und mehr verstärke[1]).

3. So bestechend diese Erwägungen sind, so hat doch die Meinung, Gefühle und Willensregungen seien wesensgleich, mit Recht lebhaften Widerspruch gefunden (z. B. bei v. Ehrenfels a. a. O. S. 11—22).

ad a) und c α). Solche Wendungen, wie sie oben angeführt wurden, würde die Sprache auch besitzen, solche Zwitterbildungen die Selbstbeobachtung vortäuschen, wenn zwar Wollen und Fühlen verschieden wären, aber sich häufig verflöchten. Danach lägen hier der Rede, dort der Beobachtung einfach Gesamterlebnisse, Mischungen aus beiden Gemütsthätigkeiten vor. Der Sprechende kennzeichnete diese gleich gut, wenn er sie mit dem Namen des gefühlsartigen oder wenn er sie mit dem Namen des willensartigen Bestandteils belegte, je nach dem wechselnden Eindruck, den er davon empfinge. Und dem Beobachtenden brauchte es, trotz dieses Wechsels, nicht immer zu gelingen, sie in ihre Bestandteile zu zerlegen. Er erhielte von jenen Gesamterlebnissen solange den Eindruck der Einfachheit, als er es nicht verstünde, ihre Willens- und Gefühlselemente gleichzeitig zu fassen. Da dies nicht leicht ist, so wäre es kein Wunder, dass Liebe, Hass, Zorn, Eifersucht so vielen Menschen zugleich einfach zu sein und dabei doch

---

1) Ähnlich Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 437. „In jedem Lustgefühl verrät sich ein Streben nach dem Lust erregenden Objekt, in jedem Unlustgefühl ein Widerstreben gegen dasselbe. Und dieses Streben oder Widerstreben wird Willensthätigkeit, sobald nicht andere Gefühlsmotive diesen Regungen hemmend begegnen.“ Ferner derselbe „die Gefühle sind selbst nur unentwickelte Willensregungen“.

bald in den Farben des Fühlens, bald des Wollens zu schillern scheinen.

So brauchen wir unter diesem Gesichtspunkte die Annahme nicht, Fühlen und Wollen seien gleichartige Vorgänge; und es ist auch unerlässlich, ohne die letztere auszukommen. Denn anderes entscheidet gegen sie.

ad c β) Es giebt keine Reihe, die stetig vom Fühlen zum Wollen überführte. In der, die Brentano vorgeschlagen hat, liegt die Grenze bereits beim zweiten Gliede. Traurigkeit ist ein Gefühl, Sehnsucht bereits mehr als ein Gefühl. Sehnsucht ist ein Gesamterlebnis, in dem neben Gefühlen der Unlust deutlich ein Wünschen oder Begehren auftritt. Das Wünschen, das ist hier das entschieden Neue; dadurch hebt sich die Willensreihe von den wunschlosen Zuständen reinen Fühlens ab. Wer hat den Unterschied nicht schon erlebt?[1]) Man erinnere sich nur an die innere Veränderung, die jeden plötzlich überkam, sobald zu einem reinen, wunschlosen Fühlen auch nur das kleinste Wunschelement hinzutrat! Sie sind nicht selten, solche Fälle reinen, wunschlosen Fühlens: das unwillkürliche Interesse ist z. B. noch ohne Wunsch. Man kann ferner, vom Hören schöner Musik eingenommen, Hunger fühlen, ohne den geringsten Wunsch zu essen. Willenlos überlässt sich der Träumende seinen Gedankenzügen. Dann erhellen die Lichtblicke der Lust, verdunkeln die Schatten der Unlust abwechselnd sein Gemüt, ohne ihn zum Wünschen und Begehren zu erwecken. Der Spaziergänger, von angenehmem Blumenduft überrascht, spürt die Lust daran, noch ehe sich der Wunsch geregt hat, ihn weiter zu atmen. Mit heftiger Unlust hat uns schon der Stich von Ameisen oder Mücken

[1]) Die folgende Darstellung ist in ihrem Anfange einer ähnlichen bei v. Ehrenfels a. a. O. I S. 13 nachgebildet.



befallen, bevor uns erst das Verlangen packte, aufzuspringen und zu entfliehen.

Dies sind wunschlose Zustände reinen Fühlens. Aber mit einem Schlage ändert sich das Bild, sobald ein Wünschen und Begehren hinzutritt: z. B. den Blumenduft weiter einzuatmen, den Mückenstichen zu entfliehen. Dann hat im Bewusstsein etwas Neues Platz genommen, das vorher nicht da war. Das frühere Erleben war rein passiv. Jetzt ist die passive Ergriffenheit zwar geblieben, ausserdem aber hat sich noch etwas Anderes, Verschiedenes eingestellt, das wir als eine eigentümliche innere Thätigkeit erleben. Wir sagen von diesem neuen Erlebnis, dass es sich auf das alte beziehe, wegen des früheren eingetreten sei. Weil wir vorher die Lust des Wohlgeruchs oder den Schmerz der Mückenstiche fühlten, darum wünschen oder widerstreben wir jetzt.

Solches Wünschen steckt in der Sehnsucht gegenüber der Traurigkeit; solches Wünschen schaut auch aus allen übrigen Gliedern der obigen Reihe. Man entdeckt es in der Hoffnung: zu dieser wandelt sich die Sehnsucht, sobald wir glauben, das vermisste Gut könne uns wieder zu teil werden. Es ist im Verlangen enthalten: aus der Hoffnung wird Verlangen, wenn wir meinen, dass es an uns selbst liege, unser Gut zurückzugewinnen. Noch der Entschluss zur That trägt die Farbe des Wunsches. Damit er entstehe, müssen wir unter anderem glauben, die Hindernisse überwinden zu können, die unserem Vorhaben drohen. Dasselbe aktive Element des Wünschens trennt die beiden Glieder der zweiten Reihe. Man (Stumpf) hat das Interesse eine Lust genannt, die uns der Akt des Bemerkens einflösse; gerade hiermit wäre die Bedingung gegeben, dass ein Wunsch zu dieser Lust neu hinzuträte: der Wunsch, mehr und länger, d. i. unter gesteigerter Lust zu bemerken. Die Lust am Bemerken bliebe dabei passiv, wie sie wäre. Aber sie bliebe nicht

allein, sondern ihr gesellte sich jener Wunsch, der sie voraussetzte, zu. Aus ihm, nicht aus der Lust, auf die er sich bezieht, wüchse der Wille zu bemerken, und der bewirkte, dass wir mehr und neues bemerkten. Dadurch dauerte freilich auch die Lust des Bemerkens fort und würde grösser, aber sie erhielte sich in scharfer Trennung neben dem Bemerkenwollen, statt dass sie sich in dies verwandelte.

ad b) So sind unleugbar die vorgelegten Reihen nicht stetig. Vom ersten zum zweiten Gliede giebt es einen Sprung. Und der Sprung geschieht sogleich in eine andere Gattung hinein. Das Wunschelement ist kein Fühlen neuer Art, sondern überhaupt kein Fühlen. Es besitzt eine Aktivität, die jedem Gefühle gebricht. Freilich soll es mit dem passiven Fühlen ein Merkmal teilen: beide sollen Arten des Gefallens und Missfallens sein. Mit nichten! Das Wünschen bez. Wollen teilt (ausser der Bewusstheit) mit dem wunschlosen Fühlen nicht ein Merkmal, auch nicht das des Gefallens und Missfallens.

Die Gefühle tragen, soweit sie nicht neutraler Natur sind, keineswegs ein Gefallen oder Missfallen in sich, sondern wir erleben in ihnen ausschliesslich Lust oder Unlust. Allerdings weckt das, was Lust erregt, auch regelmässig unser Gefallen und missfällt das, was Unlust bringt. Wem gefiele z. B. nicht die Speise, die ihm gut schmeckt, und wem missfiele nicht der Schmerz eines Nadelstiches?

α) Indessen die Unlust ist hier nicht das Missfallen an dem Gegenstande. Sondern entweder weckt sie es erst; so missfällt uns der Nadelstich, weil er Schmerz bringt. Oder aber die Unlust folgt dem Missfallen. Letzteres beim Biss des Gewissens; unser Vergehen missfällt uns, und solchem Missfallen folgt die Unlust der Reue. Dabei schliesst sich anders die Unlust an das verursachende Missfallen, anders das Missfallen an die verursachende Unlust. Jene thut es

in passiver, dieses in aktiver Weise. Die Unlust der Reue bezieht sich nicht auf das Missfallen zurück, das wir an unserer That haben; sondern sie erscheint als die blosse Wirkung des letzteren, als ein in sich ruhender Zustand. Anders das Missfallen am Nadelstich. Dieses besitzt eine innere Beziehung auf den Schmerz; es richtet sich gleichsam darauf. Dort ein lediglich kausales, hier ein inneres Verhältnis[1]).

Analog das Verhältnis von Lust und Gefallen. Die Lust, die ein Gegenstand erregt, ist wieder nicht das Gefallen an ihm. Vielmehr verursacht entweder sie das Gefallen oder das Gefallen sie. In dem einen Falle gefällt der Gegenstand wegen der Lust, die er bringt; im anderen bringt er umgekehrt Lust, weil er gefällt. Ein Leckerbissen gefällt wegen der Gaumenlust, die er gewährt, und dies Gefallen ist aktiv; es findet an jener Lust seinen Gegenstand. Der Anblick einer edeln That andererseits bringt Lust, weil er gefällt. Diese Lust erscheint wieder als etwas Passives, als blosse Wirkungslust.

β) Man begegnet dem gleichen Unterschied, wo es sich um sogenannte gegenstandslose Lust und Unlust handelt. Wenn uns unwohl wird, wir müde sind, eine unbestimmte Angst fühlen, erleben wir Unlust. Allein niemand würde behaupten, dass Übelkeit, Müdigkeit, Angst ein Missfallen wären. Besässen wir die Vorstellung eines Gegenstandes, der sie uns leiden liesse, so würde uns gewiss dieser missfallen. So aber kann sich das Missfallen über nichts anderes regen, als über die Unlust der Übelkeit, Müdigkeit oder Angst selber. Geschieht das, so trennt es sich von den letzteren deutlich in einem besonderen Akte. Dadurch wird es

---

[1]) Man mag hier einstweilen an ein intentionales Verhältnis denken. Die genauere Darlegung folgt in § 12.

hier unmittelbar gewiss, dass beides, die Unlust und das Missfallen, auseinandergehen.

γ) Zu diesen Thatsachen stimmt eine andere. Wie verschieden sind die Lust- oder Unlustqualitäten, die wir erleben, wie einförmig das Gefallen oder Missfallen! Das dürfte nicht sein, wenn alle Lust schon selber ein Gefallen, alle Unlust schon selber ein Missfallen wäre. Denn dann müsste es ebensoviele Weisen des Gefallens geben wie der Lust, ebensoviele Weisen des Missfallens wie der Unlust. Die Erfahrung zeigt das Gegenteil. Uns erregt z. B. der Genuss von Ricinusöl Ekel und missfällt zugleich; andererseits missfällt uns auch ein Vorgang, den wir mit der Qual des Mitleids beobachten; nicht minder ein langweiliges Theaterstück. Wieder mögen wir das ungern, was uns erschreckt, z. B. einen schrillen Pfiff, oder was uns Furcht oder Grauen einflösst, z. B. ein nahes Gewitter, den Anblick eines Toten. Kein Zweifel, dass wir hier je und je äusserst verschiedene Unlustgefühle erleben. Die Übelkeit des Ekels, die Qual des Mitleids, die Langeweile, das dunkele Unlustgefühl der Furcht, das dumpfe des Erschreckens, sie stehen als andere und immer andere Unlustqualitäten vor dem inneren Bewusstsein. Wir kämen nicht einmal in die Versuchung, sie für gleich zu erklären. Nicht so die Akte des Missfallens, die sich hinzugesellen. Diese erscheinen uns oben wie überall wesensgleich. Die ekelhafte Speise, die Schmerzen eines geliebten Wesens, das langweilige Stück, die nahe Gefahr, das schreckhafte Geräusch sind uns eines so zuwider wie das andere. Zwar kann unser Missfallen an jenen Unlustursachen mehr oder minder satt sein; aber es ist auch **nur** diesem Wechsel zugänglich. Der Art nach variiert es nicht; alle Unlust, ja alles Missfällige überhaupt, missfällt in der gleichen Weise. Das Entsprechende gilt, wo es sich um das Verhältnis von Lust und Gefallen handelt: vielfarbig sind auch die Arten der

Lust, einfarbig ist alles Gefallen. Es ist entweder überall dasselbe, oder überhaupt kein Gefallen [1]).

So kann das, was wir Gefallen oder Missfallen nennen, kein Begriff sein, der von den Vorgängen des Fühlens und Wollens gemeinsam gälte. Die erste Form der empiristischen Willenspsychologie ist damit widerlegt. Aber diese Widerlegung ist nicht unfruchtbar. Sie führt sofort zu einer wichtigen positiven Einsicht. Wenn nämlich Gefallen und Missfallen nicht ins Gefühlsleben gehören, wohin gehören sie dann? Damit stossen wir auf eine Frage, die ebenso naheliegt, wie ihre Beantwortung folgenschwer ist. Sie leitet eine neue und richtigere nativistische Willenslehre ein.

§ 8.

Gefallen und Missfallen als die ursprünglichen Willensregungen. Ihre Sättigungsunterschiede.

1. Sind Gefallen und Missfallen keine Gefühle, so können sie nur in die Klasse der Willensregungen gehören. Man müsste sie entweder als eine besondere Art unter diesen ansehen, oder aber (mit Brentano) behaupten, sie seien das allgemeine Gattungsmerkmal der Willensregungen. Die letztere Behauptung lässt sich leicht prüfen und — widerlegen. Solch allgemeines Merkmal könnte natürlich niemals für sich, sondern nur in den anderen Willensregungen vorkommen. In allen diesen aber müsste es ausnahmslos stecken, z. B. im Wünschen.

Nun ist es freilich wahr, dass sich alles Wünschen darauf zu richten pflegt, dass Gefälliges länger gegenwärtig bleibe oder wiederkehre. Wir wünschen z. B. die Wiederholung guter

---

1) Ähnlich beim Wahrnehmen. Alles Wahrnehmen ist der Art nach dasselbe; es ist überall derselbe gleichartige Akt der Person; was diese unterscheidet, sind nur die betreffenden Gegenstände.

Musik. Wir können sogar rückwärts in die Vergangenheit wünschen, dass wir das Vergnügen eines Genusses öfter oder länger gehabt haben möchten. Aber darum ist doch der Wunsch nicht selbst das Gefallen an jenen Gegenständen. Bleibt das Gefällige, z. B. die gute Musik, gegenwärtig oder kehrt wieder, so schweigt gerade der Wunsch. Das, was gefällt, ist für den Augenblick und in der Weite dieses Gefallens jedem Wunsche entrückt. Wir wünschen allenfalls mehr; aber was wir davon schon haben, brauchen wir nicht erst, oder nicht länger zu wünschen. Daraus geht eines klar hervor. So wenig das Gefallen allgemeines Merkmal der Lustgefühle ist, so wenig bildet es ein solches der Willensregungen. Dann bleibt aber nur übrig, anzunehmen, dass es ein eigner und besonderer Akt des Willens sei. Und das Missfallen? Von ihm muss dasselbe gelten.

Noch mehr! Gefallen und Missfallen sind geradezu die ersten und ursprünglichen Willensregungen. Gingen sie nicht voran, so könnten die späteren, Wünschen und Widerstreben, nicht folgen. Wünschten wir das, was uns bewegt, wenn es uns nicht zugleich gefiele? Gewiss nicht. Und ebenso widerstreben wir nur, wo und weil uns ein Gegenstand missfällt [1]). Dies ist die positive Anschauung, zu der Brentano's Lehre notwendig hinführt, sobald man sie zu Ende denkt. So wie sie zuerst war, drohte sie die Selbständigkeit des Willenslebens auszulöschen; statt dessen hat sich uns nun das Bild vertieft und bereichert, das der Wille gewährt. Gefallen und Missfallen, die im Gebiete

---

[1]) Meinong, „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie", 1894, spricht mehrfach von „Wertgefühl" im selben Sinne, wie wir oben vom Gefallen und Missfallen, z. B. S. 15: „Das Werthalten geht hier dem Begehren voran, wird nicht von ihm geschaffen", S. 16: „Die Existenz ist kein Werthindernis, wohl aber Begehrungshindernis" S. 22: „Lust ist kein Wertgefühl" u. ö.

der Gefühle Fremdlinge waren, sind die Erstlinge im Willensreiche. Ihr blosses Dasein bezeugt, wie selbständig und eigenartig es ist.

2. Gefallen und Missfallen seien, fanden wir, die ursprünglichen Willensregungen. Diese neue Einsicht giebt ein Licht, hell genug, um das ganze Willensleben klar vor uns auszubreiten, das bisher so im Dunkeln lag. Nur müssen wir uns zuvor die Mühe nehmen, jene Erlebnisse des Gefallens und Missfallens, die so unscheinbar sind, selber näher zu beleuchten. Wir müssen sie dazu genauer von dem Wünschen und Widerstreben scheiden, das von ihnen abhängt.

Auf den ersten Blick scheint nichts einfacher als das. Fanden wir nicht, dass das Wünschen schweigt, wo das Gefallen spricht? Danach müssen sie wohl beide in einem gewissen Disjunktionsverhältnisse stehen. Die Art der Disjunktion lässt sich unschwer vermuten: *Gefallen ist die Reaktion der wollenden Seele, wenn die Gegenstände, von denen sie bewegt wird, genossen, besessen, verwirklicht sind. Wünschen ist ihre Reaktion, wenn sich zur Vorstellung derselben gefälligen Gegenstände die Erfahrung gesellt, dass sie alles das nicht sind.* Indessen die Vermutung hat ihre starke Seite nur, wenn wir auf das Verhältnis von Wunsch und Gefallen blicken. Das Missfallen und Widerstreben verhalten sich anders zu einander. Da ist von solcher Disjunktion keine Rede. Seiender Unwert missfällt und *zugleich* wird ihm widerstrebt. Blicken wir, hierdurch belehrt, schärfer auf die Akte des Gefallens und Wünschens zurück, so sehen wir hinterher, dass auch dort jener Satz nur eingeschränkt gilt. Ganz richtig! Gehabtes (Genossenes, Verwirklichtes) gewisser Art gefällt und wird nicht gewünscht; Nichtgehabtes dagegen wird gewünscht. Aber wohlgemerkt: *ausserdem*, dass wir letzteres wünschen, *gefällt es zugleich*. So muss es ja sein, wenn wirklich das Gefallen ursprünglicher als das

Wünschen ist, und so ist es. Gerade nur solches Nichtgehabte, das gefällt, wünschen wir. Man darf ohne weiteres sagen, letzteres Gefallen sei die Seele des Wunsches. Durch dieses lebt, webt, ist er. Es gehört mit ihm ausserordentlich eng zusammen, so etwa wie die Wahrnehmungsakte mit den Empfindungen ein Ganzes bilden. Ebenso eng ist der Akt des Missfallens mit dem Widerstreben verwachsen.

Ist dem so, dann entsteht vor allen anderen Fragen die, was es mit dem Gefallen (und Missfallen) auf sich hat, das ins Wünschen (und Widerstreben) hineingewachsen ist. Unterscheidet es sich von jenem wunschlosen Gefallen, das den seienden Werten gilt? Eine neue willenspsychologische Thatsache löst das Rätsel. Es ist die, dass alles Gefallen und Missfallen Unterschiede der Sättigung zulässt.

3. a) Sättigungsunterschiede des Gefallens und Missfallens, was bedeutet das? Eine rohe Analogie aus der Wahrnehmungslehre möge darauf leiten! Jedermann weiss, dass es Farben verschiedener Qualität (Farbenton) giebt. Die Regenbogenfarben sind z. B. alle in ihrer Qualität verschieden. Jede beliebige Farbe kann zweitens dunkler oder heller sein. Sehen wir z. B. durch einen schwarzen Schleier auf einen Regenbogen, so erscheinen seine sieben Farben viel dunkler als vorher. Ihre Lichtstärke ist dann gedämpft. Der höhere Grad der letzteren bei unbedecktem Auge bedingte die grössere Helligkeit. Die Farben des unbedeckt gesehenen Regenbogens haben noch eine weitere Eigentümlichkeit, durch die sie sich auszeichnen. Was sie von denen des bedeckt gesehenen unterschied, war ihre grössere Helligkeit. Was sie den gleichen Farben eines Tuschkastens überlegen macht, die man bei derselben Tageshelligkeit mit ihnen vergleicht, ist ihre grössere Sättigung. Sie sind sattere, diese

stumpfere Farben. D. h. das Rot, Orange, Gelb, Grün, Blau, Indigo, Violett des Tuschkastens macht einen entschieden weisseren Eindruck, als die nämlichen Farbentöne des Regenbogens. Bunte Farben sind also um so gesättigter, je weiter sie vom Eindruck des Schwarz-Weissen abstehen. Die Farben des Regenbogens und des Spektrums sind die sattesten, die wir kennen.

b) Eine dritte innere Eigenschaft neben ihrer Qualität und Stärke besitzen auch die primären Willensregungen. Nach ihrer Qualität scheiden sie sich in Gefallen und Missfallen. Dass sie als aktuelle Bewusstseinsvorgänge eine gewisse Stärke haben müssen, versteht sich von selbst. Ausserdem zeigen sie noch etwas anderes, wodurch sie sich unterscheiden. Mag man diese Eigenschaft nennen, wie man will, vorhanden ist sie und begründet Unterschiede dieser Gemütsthätigkeiten, die mit irgend welchen Qualitäts- und Stärke-Unterschieden nichts zu thun haben. Das lässt sich klar aufzeigen; zunächst gerade an dem Falle, der uns hier beschäftigt.

Jeder frage sich selbst, wie ihm zu Mute ist, wenn er etwas wünscht, und wie, wenn sich der Wunsch verwirklicht? Wie sich für ihn die Ferien unterscheiden, auf die er sich freut, und die, die er geniesst; oder der Lotteriegewinn, den er erhofft, und der, der ihm zufällt; oder anderes dergleichen. Man wird nach dem, was schon vorangeschickt war, den Sinn der Frage nicht missverstehen. Nicht die Angabe träfe ihn, dass wir dort eine Regung des Wünschens, hier des Fühlens erleben, nämlich Befriedigungslust im Besitz des Gewünschten[1]). Noch die, dass wir dort wissen, der gewünschte Gegenstand sei gegenwärtig unwirklich, hier, er sei

[1]) Was diese ist, darüber später § 10. Hier genügt es, darau hinzuweisen, dass sie auftritt.

wirklich. Das sind Unterschiede, die [illegible] auch bestehen. Uns kommt es aber hier auf etwas anderes an, auf die Hauptsache, auf das Gefallen, die Seele des Wünschens. Alle jene erhofften Gegenstände gefallen sehr und gefallen schon jetzt, trotzdem wir wissen, dass sie augenblicklich nicht wirklich sind. Eben darum wünschen wir sie. Wie nun, wenn sich der Wunsch verwirklicht? Wenn das, was wir uns in der Vorstellung so schön dachten, Sein und Wesen annimmt? Dann wird der gewünschte Gegenstand zum gehabten, und niemand zweifelt, dass dieser Übergang auch das Gefallen beeinflusst. Aber wie? Hier beginnt die Frage, um die sich's handelt. Das Gefallen, das uns der *gewünschte* Gegenstand vorher erregte, und *das*, das nachher dem *gehabten* Gegenstande gilt, sind zu vergleichen. Der Leser setze dabei voraus, er habe sich vorher das, was er wünschte, in den *schönsten* Farben ausgemalt, und die Wirklichkeit übertreffe weder seine Erwartung, noch stehe sie hinter ihr zurück. Und nun urteile er!

Wird das frühere Gefallen schwächer und hört auf, sobald sich das Gewünschte verwirklicht? Nein, nur das Wünschen hört auf, und Lust der Befriedigung tritt an die Stelle. Oder wäre umgekehrt das Gefallen am Gegenstande stärker, wenn wir ihn haben, als während wir ihn wünschten? Abermals nein! Unter den angegebenen Bedingungen wird uns sehr deutlich bewusst, das, was wir haben, *sei* ja gerade das überaus Schöne, was wir ersehnten, und *sei* so, wie wir es ersehnten. Es sei ebenso schön, gefalle ebenso sehr, wie wir es vorher ausgemalt hatten. Und doch muss sich das Gefallen hier und dort unterscheiden. Sonst wäre es ja nicht *besser*, etwas, das gefällt, wirklich zu haben, als wenn wir uns das Ersehnte bloss in der Phantasie vorhielten. Hier springt die Thatsache des *Sättigungsunterschiedes* in die Augen: *das Begehrte, das wir haben, sättigt unser Gefallen;*

so lange wir es begehren, ohne es zu haben, bleibt unser Gefallen ungesättigt. — Wie sagt doch Luther, nachdem er zuvor gelehrt hat, wir dürften der Sündenvergebung dann gewiss sein, sobald wir an Gottes Gnade glaubten; wir könnten ihrer dagegen niemals gewiss werden, solange wir ohne Glauben trachteten, Gottes Gunst durch gute Werke gleichsam abzukaufen? „Umsonst thut er (der Gnadengläubige) alles, was er thut! In nichts, damit seinen Namen und Seligkeit zu suchen. Denn er ist schon satt und selig in dem Glauben an Gottes Gnade.“ (Freiheit des Christenmenschen, S. 309, in Bd. 1 von Luthers Werken für das christliche Haus, Braunschweig 1889.) Das heisst: Er hat schon das über alle Massen gefallende Gut, was der Werkgläubige mit Unrast und Wünschen erst sucht. Seiner Versöhnung mit Gott ist er gewiss; die macht sein Gefallen satt.

An der Hand dieses Unterschiedes lässt sich nun genauer sagen, inwiefern die Disjunktion zwischen Wunsch und Gefallen gilt, von der wir ausgingen. Soweit das Gefallen gesättigt ist, wird nicht gewünscht; hier gilt die Disjunktion. Soweit das Gefallen ungesättigt ist, wird gewünscht; hier gilt sie nicht. Vielmehr hängen Wunsch und ungesättigtes Verlangen aufs Innigste zusammen.

c) Analoges gilt vom Missfallen. Es wird um so gesättigter, je mehr wir glauben, das Missfällige stehe uns wirklich bevor, z. B. eine schmerzhafte Operation, ein schwerer Verlust, eine persönliche Kränkung. Alle diese Gegenstände missfallen schon in der blossen Vorstellung höchlichst und werden nicht eigentlich missfälliger, wenn wir sie nahe glauben. Aber das Missfallen daran wird im letzteren Falle besonders eindrucksvoll: seine Sättigung nimmt zu. In dieser Beziehung verhalten sich also Gefallen und Missfallen ähnlich. In anderer

Beziehung verhalten sie sich umgekehrt. Folgt manchem Gefallen ein Wünschen, so paart sich zum Missfallen ein Widerstreben. Wunschlos fanden wir das gesättigte Gefallen, erst dem ungesättigten folgt ein Wunsch. Beim Missfallen ist gerade das am meisten ungesättigte, nämlich dasjenige, das aufhört, ohne Widerstreben. Je näher wir aber dagegen den missfälligen Gegenstand glauben, um so satter wird unser Missfallen, und um so mehr widerstreben wir.

4. a) Mit alledem haben wir erst die eine Art von Sättigungsunterschieden kennen gelernt, in denen das Gefallen und Missfallen auftritt. Gesättigter ist das Gefallen an dem, was wir wirklich geniessen, besitzen, vollbracht haben, bez. das Missfallen an dem, was wir wirklich erleben, als an dem, was wir nur vorstellen. **Derselbe** Gegenstand ist es, der hier, je nach seinem Verhältnis zur Wirklichkeit, unser Gefallen oder Missfallen verschieden berührt. „Der Sperling in der Hand ist besser als der auf dem Dache“ sagt in diesem Sinne das Sprüchwort. Aber es giebt noch ein anderes Sprüchwort, in dem sich ein Kreis anderer Erfahrungen ausspricht. „Das Bessere ist der Feind des Guten.“ Da handelt es sich um die Art und Weise, wie zwei **verschiedene** Gegenstände einer bestimmten Regung des Gefallens genügen.

Man kann nämlich die gefälligen oder missfälligen Gegenstände noch auf etwas anderes hin ansehen als darauf, ob sie wirklich sind oder nicht. Man kann sie nach ihrer Qualität vergleichen. Die einen erscheinen uns dabei „vorzüglicher“ als die anderen, eine Taube z. B. vorzüglicher als ein Sperling, die Taube auf dem Dache unter Umständen besser als der Sperling in der Hand. D. h.: jene Gegenstände haben, auch wo sie dieselbe Saite des wollenden Ich berühren, nicht alle denselben Wert für uns, sondern wir

7*

werten die einen höher, die anderen geringer. Jene ergreifen in derselben Beziehung unser Gefallen tiefer als die anderen, mögen ihnen diese sonst noch so ähnlich sein. So riecht z. B. eine Rose „besser“ als eine Nelke; wir finden, dass diese Zigarre „gefälliger“ als jene schmecke. Oder wir spielen vielleicht gerne Skat. Nachher lernen wir ein Kartenspiel kennen, das uns „noch mehr zusagt“, etwa Whist. Oder man sagt jemand, dass er schön sei. Das gefällt ihm; ein anderer sagt, dass er klug sei; das „gefällt ihm besser“. Er bemerkt zuletzt, dass er über andere herrscht. Das „gefällt ihm am besten“, sofern er — eitel ist. Alles das sind Beispiele dafür, wie wir einen gefälligen Gegenstand anderen vorziehen, die im gleichen Sinne gefallen. Wir fühlen uns zu den einen, wie zu den anderen mit derselben Regung des Willens hingezogen, vergleichen sie dabei und bemerken, dass uns jene gefälliger sind als diese. Warum das?

b) Auch hier sind es keine Stärke-Unterschiede, die den Ausschlag geben. Der neue Blumenduft, die neue Zigarrensorte, das neue Kartenspiel stehen jetzt nicht höher in unserer Gunst, als früher die entsprechenden Lieblingsgegenstände. So lebhaft wir es uns überhaupt denken konnten, ergriff uns damals das frühere Gefallen an diesen, ergreift uns jetzt das neue Gefallen an jenen. Mit der gleichen Begierde, dem gleichen Wunsche streben wir neuerlich nach dem Genusse des schöneren Blumendufts, der besseren Zigarre, geben wir uns dem Reize des feineren Spiels hin, als wie wir seinerzeit jenen anderen Genüssen und Reizen gehuldigt hatten. Erst jetzt, nachträglich, auf Grund einer reicheren Erfahrung, sind uns die letzteren im Werte gesunken. Die Wünsche, die ihnen gelten, früher so lebhaft, sind schwächer geworden, ja kommen neben dem neuen Streben und Wünschen gar nicht auf. Damals gaben sie den neuerlichen nichts an Stärke nach. Das beweist, dass es ein

anderer Unterschied als der der Stärke sein muss, der das neuere Gefallen dem früheren überlegen macht. Es ist auch hier wieder ein Unterschied der Sättigung: das Bessere, das wir inzwischen kennen gelernt haben, gefällt uns nicht stärker, als das, was uns früher in der gleichen Beziehung genug war, sondern gesättigter; und jenes frühere gefällt uns im Vergleich damit nur noch ungesättigt. Das Ungesättigte dieses Gefallens merkten wir früher nicht. Jetzt braucht das letztere nur wiederzukehren, so erleben wir sogleich seinen Mangel. Ein inneres Ungenügen kommt mit ihm über uns, weil das wiederauflebende frühere Gefallen gleichsam gegen das sattere kontrastiert, das wir inzwischen kennen gelernt haben.

Derselbe Sachverhalt waltet in dem Beispiele vom Eiteln. So lebhaft diesen einst die Versicherung gefreut hatte, er sei schöner und klüger als andere, so lebhaft später die Wahrnehmung, dass er andere beherrsche. Beides schmeichelt seiner Selbstgefälligkeit. Damals hatte er sich, wie jetzt, vielleicht völlig in dem Gedanken daran berauscht. Dennoch ist in dem Bewusstsein, dass sich andere Personen der seinen fügen, etwas besonders Verlockendes; er braucht es nur einmal gekostet zu haben, und es erscheint ihm sogleich vorzüglicher, als wenn er sich nur schöner oder klüger als andere wüsste. Die neue Erfahrung hat auch hier die ältere im Wert herabgesetzt. Nicht als entfachte sie ein stärkeres Wünschen und Wollen, als damals die ältere; aber die früheren Wünsche treten jetzt neben den neuen zurück. Dass das geschehen konnte, woran liegt es? Wieder daran, dass sich die eigne Person in dem Bewusstsein, mächtig zu sein, ungleich satter gefällt, als in dem, klüger oder schöner als andere[1]) zu sein.

1) Noch mehr schmeichelt es der Selbstgefälligkeit, mächtig und klug zu sein. Das gehört in die dritte Art der Sättigung, der durch „mehr“, wovon gleich nachher im Texte die Rede sein wird.

Wer freilich ehrlich gegen sich ist, dem lässt auch das Machtbewusstsein noch ein heimliches Ungenügen zurück. Er sieht die innere Leerheit aller Eitelkeit — Vanitatum vanitas! — und entdeckt, dass er wahren Wert seiner Person überhaupt nicht finden kann, wenn er sich mit anderen vergleicht, sondern dass er ihn in sich selbst suchen muss. Die Ahnung eines anderen Wertes seiner Person taucht ihm auf, mit dem allein er sich ganz und satt gefallen kann. (Vgl. meinen „Grundriss der Ethik“ Kap.. „Falscher und wahrer Personwert“.)

5. a) In doppelter Beziehung, hörten wir, können die Regungen des Gefallens ungesättigt sein: einmal, wenn das Gefallen Werten gilt, die uns als unwirklich bewusst sind; das satte Gefallen, wenn wir sie besitzen, geniessen, verwirklicht wissen, bildet den Gegensatz. Zweitens, wenn wir uns mit Gegenständen begnügen müssen, die es nicht in der vollen Weise, wie andere, sättigen. Das sattere Gefallen an dem entsprechenden Besseren ist hier der Gegensatz. Dieselben Verhältnisse gelten für das Missfallen. Ein Unwert, dessen Sein uns drückt, missfällt gesättigter, als wenn wir ihn nur vorstellen. Und die schlimmeren Unwerte missfallen gesättigter, als andere ähnliche, die den Willen im gleichen Sinne bewegen. Das alles sind Sättigungsgrade, Sättigungsunterschiede. Besitzen die Regungen des Willens aber auch Stärkegrade, Intensitätsunterschiede? Das ist die Frage, die sich nachgerade aufdrängt. Man möchte sie im ersten Augenblicke bejahen. Stärkerer Hunger scheint stärker missfallen zu müssen als schwächerer, grösserer Reichtum stärker zu gefallen als geringerer. Da hier die Gegenstände des Gefallens und Missfallens quantitativ wachsen, so schliesst man unwillkürlich, dasselbe müsse mit jenen Regungen selber der Fall sein.

In Wahrheit ist es nicht so. Gefallen und Missfallen treten auch in dieser dritten Art von Beispielen nicht stärker, sondern gesättigter auf. So gefällt ein Feuerwerk „besser“, d. i. „gesättigter“ als der Anblick der einzelnen Raketen, eine Kuriositätensammlung besser, d. i. gesättigter als das einzelne Schaustück. Früher fanden wir, Gefallen und Missfallen liessen sich dadurch satter machen, dass wir ihnen etwas anderes „Vorzüglicheres“ oder „Schlimmeres“ boten. Jetzt müssen wir hinzufügen, ihr Sättigungsgrad lasse sich auch dadurch erhöhen, dass wir ihnen mehr von demselben Gegenstand bieten. Wobei freilich zuletzt eine Grenze kommt, über die hinaus jedes „Mehr“ ohne Eindruck auf jene Regungen bleibt; ein „Besseres“ oder „Schlimmeres“ dagegen würde sie noch weiter sättigen. Sind wir z. B. reich, so sättigt sich unser Gefallen an uns um so mehr, je mehr wir haben. Aber noch so viel Reichtum sättigt es nicht so sehr, wie eine einzige Gutthat. Sinnliche Genüsse sättigen unser Gefallen an der Lust; die innere Beseligung beim wissenschaftlichen Denken aber hat einer Natur wie Aristoteles alle sinnlichen Genüsse aufgewogen.

Hiernach sind, alles in allem, drei Arten der Sättigung zu unterscheiden:

α) Sättigung durch ein Mehr desselben Gegenstandes: zwei Sperlinge sind besser als einer.

β) Sättigung durch etwas anderes Vorzüglicheres: die Taube ist besser als der Sperling.

γ) Sättigung durch die Wirklichkeit: ein Sperling in der Hand ist besser als der auf dem Dache.

b) Es giebt noch eine vierte Ungleichung, die zu nennen ist: δ) ein Sperling und ein Apfel zusammen ist besser als ein Sperling allein.

Sie unterscheidet sich beim ersten Anschein wesentlich von allen früheren. Bisher hatte sich's um Ungleichungen zwischen gleichartigen Werten gehandelt; diese hatten stets dieselbe Gefallensregung, die einen gesättigter, die anderen ungesättigter erzeugt. Jetzt liegen unvergleichbare Werte vor, wie es z. B. auch Ruhm und sinnlicher Genuss, das Wohlergehen eines geliebten Menschen und wissenschaftliche Bethätigung wären. Entsprechend unterscheidet sich das Gefallen, das diese Gegenstände wecken. Es ist seinem Ursprunge nach nicht ein und dasselbe, sondern zweierlei oder mehrererlei. Zwar hat es hier wie dort die gleiche Qualität, aber die Sättigungsverhältnisse sind je und je andere. Für die persönliche Eitelkeit z. B., für die Schmeichelei ein Gut ist, ist nimmermehr ebensoviel Schmeichelei und — sinnlicher Genuss das Bessere; ihr Besseres ist mehr Schmeichelei oder Ehre oder Ruhm. Und für das Gefallen an sinnlichen Genüssen ist nicht ebensoviel sinnlicher Genuss und ausserdem etwa — ein Opfer für das Vaterland das Bessere, sondern sein Sättigungsgrad erhöht sich durch mehr sinnlichen Genuss, z. B. gut Essen und gut Trinken.

Was berechtigt uns aber dann, jene Wertungleichungen der vierten Art überhaupt auszusagen? Wie kommen wir dazu, immer und unter allen Umständen in einer Summe von Werten etwas Besseres zu sehen, als in jedem allein, so unvergleichbar sie im einzelnen sind? Solchen Vergleich könnten nur die Sättigungsunterschiede eines Gefallens rechtfertigen. Es müsste ein solches sein, das sich an jeder Wertsumme satter regte, als vorher an den Einzelwerten. Die bisher besprochenen Gefallensregungen, z. B. das an Personwert und das an Lust, besitzen diese Eigenschaft nicht; sie lassen sich beide nur in sehr einseitiger Weise sättigen, jenes durch Person-, dieses durch Zustandswerte.

Man merkt die Schwierigkeit. Sie löst sich leicht und einfach.

Allerdings giebt es ein Gefallen, das durch zwei Werte, welche sie auch sein mögen, stets satter berührt wird, als durch jeden allein. Nur darf man es weder in dem unmittelbaren Gefallen an dem einen, noch in dem an dem anderen Wert suchen. Es ist ein neues und drittes, ein Gefallen an den Gefallensregungen selber; allen anderen Gefallensakten gilt es. Auf dem Willensgebiete verhält sich's also ähnlich wie auf dem des theoretischen Bewusstseins: wie die denkende Seele jeden Wahrnehmungsakt innerlich wahrnimmt, so gefällt der wollenden jeder Gefallensakt, missfällt ihr jeder Missfallensakt. — Wir durften auf diese Thatsache gefasst sein. Denn wir wissen (vgl. § 6), dass Gefallensakte der wollenden Person antworten, sobald andere Saiten ihres geistigen Lebens erklingen; da liegt die Vermutung nahe, dass Gefallens-Akte ebenso unmittelbar und ursprünglich auf Willensvorgänge selbst antworten werden. — Sie thun es auch. Nicht nur das eigne (ästhetische) Vorstellen, (richtiges) Urteilen, (lastvolles) Fühlen, sondern auch das eigne Gefallen gefällt. Die Thatsache, dass irgend zwei ganz beliebige Werte mehr gelten als einer von ihnen allein, liesse sich anders gar nicht verstehen. Hier drängt sich jenes (reflexionsartige) Gefallen an jedem anderen Gefallen schlagend auf. Wir sehen, wie die Gegenstände, die irgend ein anderes Gefallen erregen, eben damit auch das reflexionsartige wecken[1]). Kein Wunder, dass letzteres, zugänglich wie es allen übrigen Gefallensregungen ist, durch deren Zahl gewinnt; dass sie es in um so gesättigteren Grade wecken, je mehr ihrer sind. Auf Grund dieses neuen eigenartigen

[1]) Es ist also ein primäres Gefallen an anderen Gefallensakten, kein sekundäres an der Lust, die diese psychisch wirken.



Vorgangs ist es leicht, die vierte der obigen Ungleichungen zu deuten. Sie kommt offenbar auf eine nach der dritten Art hinaus.

6. Soviel über die Sättigungsunterschiede der Gefallens- und Missfallensakte. Wo bleiben dann aber deren Stärke-Unterschiede? Sie existieren nicht[1]. Dies ist wieder eine Thatsache, der lehrreiche Analogien im Gebiete des Denkens entsprechen. Auch unser Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen unterscheidet sich nicht in seiner Stärke, und das sind gerade die eigentlichen Vergegenwärtigungs**akte** der psychischen Person. So ist z. B. das Hören, Vorstellen, Beurteilen eines Flintenschusses nicht stärker als das, das dem Ticktack einer Taschenuhr gilt. Freilich, wenn wir den Flintenknall hören, giebt es etwas, was wir deutlich stärker erleben als beim Ticktack. Empfindungen sind es, jene zuständlichen Erregungen, mit denen sich alle Wahrnehmungsakte zu einem einheitlichen Bewusstseinsvorgange verbinden. Den Empfindungen eignen darin die Intensitätsunterschiede, nicht den Akten der Person. (Vgl. Excurs I.) — Damit halte man zusammen, dass sich zwar auch die Regungen des Gefallens und Missfallens nicht nach ihrer Stärke unterscheiden, wohl aber das Wünschen und Widerstreben, das sich mit ihnen verbindet. Sollte das nicht darauf hindeuten, dass sich auch im Willensgebiete Akte und Zustände der Person ähnlich verknüpften, wie im Denkleben Wahrnehmungen und Empfindungen? **Gefallen und Missfallen** wären dann die eigentlichen **Akte** der wollenden

[1] Man vgl. die Anmerkung bei v. Ehrenfels, a. a. O. S. 274 über Brentano, „so glaube ich hier auch nicht verschweigen zu sollen, dass Brentano von der Annahme von Intensitätsunterschieden in den Phänomenen der Liebe und des Hasses abgekommen ist, was sich auch in der Aufstellung einer eigenen Kategorie von Phänomenen des Vorziehens manifestiert hat“.

Person, **Widerstreben und Wünschen** aber spielte die Rolle **zuständlicher Erregungen,** wäre ein blindes Treiben und Drängen, das mit den Akten des Missfallens und gewissen des ungesättigten Gefallens untrennbar zusammengehörte[1]). Diese Auffassung lenkt unseren Blick auf das Wünschen und Widerstreben zurück[2]), dessen Gesetzen wir jetzt nachgehen wollen.

§ 9.

Das zweite Willensgesetz (Wunschgesetz) und die centrierende Wirkung des ungesättigten Gefallens aufs Vorstellen.

1. Wovon die Akte des Willens, das Gefallen und Missfallen abhängen, kann nicht zweifelhaft sein. Man braucht dazu nur auf das erste Willensgesetz, das Motivgesetz des Gefallens und Missfallens (§ 6), zurückzugreifen. Die beiden metaphysischen Verhältnisse der Seele

---

1) Allen Affekten liegt ein Wünschen oder Widerstreben zu Grunde, deren zuständliche Natur jener Gedanke des „Afficiertseins" glücklich wiedergiebt.

2) Nach verbreiteter Auffassung ist das „Wollen = Gewilltwerden, Gewilltsein" nichts als ein Spezialfall des Wünschens. (Vgl. Anm. S. 40.) Anders nach dem Sprachgebrauche. Für ihn birgt es nichts Befremdliches, das Getriebe des Wünschens bezw. Widerstrebens als zuständliche Regung zu bezeichnen. Das Wollen aber nimmt er entschieden als Akt in Anspruch. Wie wir finden werden, mit Recht; nur dass beim Wollen noch andere Akte als die des Gefallens auftreten, nämlich solche des Vorziehens. — Auch die psychologische Selbstbeobachtung zeigt den Unterschied von Wünschen und Wollen schlagend schon darin, dass wir beim Wünschen wechselnde Grade der Stärke erleben, während sich die Festigkeit bezw. Schwäche (Unfestigkeit) des Wollens oder Gewilltseins als etwas ganz anderes darstellt, nämlich durch das begleitende Vorziehen bedingt ist (s. § 19). — Wir schliessen daher das Phänomen des Gewilltseins oder -Werdens ausdrücklich von der nächsten Betrachtung aus.

und die Wechselbeziehungen ihrer Gemütskräfte bedingen unsere allgemeinen Willensanlagen. Mit letzteren antwortet die psychische Person auf diese oder jene Einzel-Anstösse, wie sie sich aus den besonderen Bedingungen der Organisation, des Charakters und der Verhältnisse eines jeden ergeben. Hier ist der Ursprung der oben genannten Willens-Akte.

Allein das erste Willensgesetz versagt, sobald wir fragen, wie es zu den zuständlichen Regungen im Willensgebiet, zum Wünschen und Widerstreben kommt. Von diesem wissen wir bisher nur, dass das eine an ungesättigtes Gefallen, das andere an gesättigtes Missfallen gebunden sei. Aber unter welchen näheren Bedingungen und wie? Herrscht hier ein Gesetz? Und wird es den Druck lösen oder verschärfen, mit dem der Naturzwang in unser Willensleben greift? Das ist wieder eine Frage, die die Probleme des sittlichen Lebens berührt. Wir werden hier allerdings ein Willensgesetz kennen lernen, das zweite Naturgesetz des Willens, das Gesetz des Wünschens und Widerstrebens. Gleichzeitig haben wir Gelegenheit, uns über etwas anderes aufzuklären. Sprechen nicht die Materialisten Bedürfnisse, die Ideologen Ideen als die Hebel aller geistigen Entwickelung an? Aber was sind diese, was jene? Darauf fehlte bisher die rechte Antwort. Hüben wie drüben begann ein Spiel mit dunkeln Begriffen, deren Zwiespalt[1]), ungelöst wie er war, schwer auf der Willenspsychologie und Ethik lastete. Die Lehre von den Sättigungsgraden des Gefallens und Missfallens verbreitet auch darüber Licht. Die erste Art von Sättigungsunterschieden erlaubt es, den Begriff des Bedürfnisses klarzustellen; ihre zweite und dritte macht verständlich, wie sich „Ideen" und „Ideale" bilden.

[1]) Die Bedürfnisse sollten aus der Tiefe angeborener Triebe, die Ideen aus der Vernunft entspringen; nach der einen wie nach der andern Auffassung sollten sie auf den Willen wirken.

2. Zuerst das Rätsel des Wünschens und Widerstrebens.

a) Nicht an alles ungesättigte Gefallen heftet sich ein Wunsch. Es bedarf dazu einer Bedingung; welcher, das zeige ein einfaches Beispiel. Jemand geht spazieren. Plötzlich trägt ihm der Wind einen Wohlgeruch zu, der im nächsten Augenblicke verweht ist. Nichts natürlicher als der Wunsch, den angenehmen Duft von neuem einzuatmen. Warum das? Das Gefallen, das wir hatten, als wir den Duft einsogen, ist noch lebendig geblieben. Der Wohlgeruch gefällt uns nach wie vor gleich gut; wie sehr, dafür zeugt die Lebhaftigkeit des Wunsches, dass er sich wiederholen möge. Aber der Sättigungsgrad hat abgenommen. Früher hatten wir ein inneres Genügen an einem Gegenstand, der da war, ohne dass wir seine Anwesenheit erst vorzustellen brauchten. Jetzt mangelt er uns, und wir erleben den Mangel in Gestalt von ungesättigtem Gefallen, das gegen das frühere kontrastiert. Trotzdem uns derselbe Gegenstand noch ebenso sehr gefällt, fehlt uns jetzt etwas zum vollen Genügen[1]); eben damit überkommt uns ein Wunsch. Und zwar ist dies Wünschen, Drängen, Treiben auf einmal da, ehe wir uns klar vergegenwärtigen können, das, was fehle, sei die Anwesenheit des Duftes. Solcher Wirklichkeitsgedanke hinkt bestenfalls dem Wunsche nach. Nicht, weil wir erst in die Zukunft blickten und uns vorstellten, der Duft werde von neuem anwesend sein[2]), wünschen wir. Sondern darum wünschen wir, weil uns **jetzt** etwas **fehlt.**

---

1) Wir setzen Ähnliches voraus, wenn wir von Genugthuung sprechen. Warum darf sie ein Beleidigter verlangen? Weil ihm dadurch etwas wiedergegeben wird, Ehre, guter Leumund, in dessen Besitze sich vorher sein Gefallen genügt hatte, während es ihm jetzt mangelt. Durch die Genugthuung wird der Mangel aufgehoben und das Gefallen an seiner persönlichen Ehre wieder satt.

2) Sind doch die Erlebnisse dieser Art allererst eine der Quellen, aus denen die Vorstellungen der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit her-

Wie sehen auch deutlich, was dazu gehört, damit uns etwas fehle. Uns muss dasselbe vorher satt gefallen haben, was uns jetzt ungesättigt gefällt. Wäre es umgekehrt, ginge das ungesättigte Gefallen voran, so fehlte uns nichts daran; es bliebe ohne Wunsch. Das gilt auch innerhalb der zweiten (und dritten) Art von Sättigungsunterschieden. Erst dann ist das Bessere der Feind des Guten, wenn wir jenes erlebt haben. Vorher genügt uns dieses, und wir verlangen gar nicht nach dem Besseren, das wir nicht kennen. Der Mangel, das Fehlen, das innere Ungenügen, das wir erleben, ist also eine Art Kontrasterscheinung des ungesättigten Gefallens gegen gesättigtes. Nur solches ungesättigtes Gefallen ruft einem Wünschen, das gegen satteres kontrastiert, welches wir früher erlebten. In vorstehendem Beispiel ging das nämliche Gefallen in ungesättigtes über, das vorher satt aufgetreten war. In anderen Fällen liegt eine Pause zwischen diesem und jenem. Nicht dieselbe Regung, die fortbesteht, wird dann ungesättigt, sondern eine gleiche, nur ungesättigte, lebt neu auf. So z. B. wenn Eitelkeit, Neugierde, Wahrheitsliebe entsteht. Auch hier müssen wir erst einmal gelobt worden sein und muss uns das gefallen haben; nachher wünschen wir, von neuem gelobt zu werden. Ebenso müssen wir erst einmal richtig eingesehen, Neues vorgestellt und wieder beidemal Gefallen daran gefunden haben, ehe wir dieses Vorstellen

vorgehen. Hier hat Dilthey („Beiträge zur Lösung der Frage nach dem Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt", Sitzungsberichte 1890) unstreitig richtig gesehen, der den Glauben an die Wirklichkeit der Aussenwelt aus Willenserlebnissen ableitet. Nur ist daneben hervorzuheben, dass dieser Glaube ausserdem doch auch noch aus einer anderen Quelle im Erkenntnisgebiete fliesst. So viel ich sehe, betrachten wir alles Vorgestellte ganz ursprünglich als wirklich, und vielmehr der Glaube muss sich allmählich auf Grund gewisser Denk- und Wollens-Erfahrungen bilden, dass einiges unter dem Vorgestellten (z. B. Geträumtes), unwirklich sei.

und jenes Denken wieder wünschen. Überall hat uns hier etwas, das wir hatten, früher gesättigt gefallen. Erinnern wir uns an den Gegenstand, so taucht das Gefallen wieder auf; aber der Gegenstand wird nicht mehr gehabt, und so ist das Gefallen, das wiederauflebt, ungesättigt, wie es im Beispiele mit dem Blumendufte das fortbestehende war. Damit ist auch hier wieder ein Wünschen unmittelbar mitgegeben. Uns fehlt etwas, was wir früher im entsprechenden satten Gefallen erlebt hatten, und das macht uns wünschen.

b) Dasselbe Gesetz herrscht in anderen Beispielen. Man denke an ein junges Mädchen, das sich auf ihr erstes Ballfest freut, einen Lotteriespieler, der sich grossen Gewinn erhofft, einen Jüngling, der das Jawort seiner Geliebten ersehnt. Zwar auf den ersten Blick giebt es hier kein sattes Gefallen, das dem ungesättigten und seinem Wünschen voranginge. Jene Personen haben das ja niemals erfahren, was sie wünschen. Man entgegne nicht, Mitteilung, Lektüre, Vorbild, Beispiel hätten sie mit jenen Gegenständen, die ihnen jetzt gefallen, bekannt gemacht. Das hellte unseren Fall nicht auf. Denn die Gegenstände, die ihnen vorschweben, brauchten jenen Personen nicht anders zu gefallen, als etwa ein schönes Märchen, in dem sie eine Rolle spielten. Kein Mangel brauchte sich geltend zu machen. Auch hier gilt es, dass jeder Willensregung, die in irgend einem Gefallen spricht, der Charakter des Mangels fernbleibt, wenn sie nicht schon in derselben Beziehung satter und voller aufgetreten war. Wird doch die geringste Freude noch als eine ganze und volle verspürt, solange man keine grössere desselben Geschmacks kennt.

Das ist freilich in den obigen Beispielen gerade der Fall. Blosser Schein ist es, dass hier die sattere Erfahrung der Wirklichkeit ausgeblieben sei, die das Gefallen am Vor-

gestellten allererst ungenügsam macht. Aus anderen Erfahrungen nämlich wissen die genannten Personen, dass alles, was gefällt, verschieden anmutet, je nachdem es gehabt, erlebt, wirklich ist oder nicht. Sie können sich, bei einiger Anschauungskraft, nicht nur abstrakt vorstellen, wie sich solches sattere Gefallen und das gegenwärtige unterscheiden; sondern sie vermögen sich in das erstere auch hineinzuphantasieren. Geschieht das, und es geschieht in unseren Beispielen überall, dann erleben sie schon jetzt einen Zustand gesättigteren Gefallens. Freilich schwindet er sofort wieder, sobald sich die geringste Vorstellung einmischt, dass die Gegenstände unwirklich seien, die ihnen vorschweben. Nur das frühere, nüchternere Gefallen bleibt zurück, das dem blossen Gedanken des Gegenstandes entsprach. Eben dieses kann aber auf Grund der neuen Erfahrung nicht mehr denselben Eindruck machen, wie vorher. Es kontrastiert gegen sie, und jetzt fehlt uns etwas darin; der Stachel des Mangels ist in das letztere hineingetreten; wir spüren, dass es ungesättigtes Gefallen ist. Nun erst, nun aber auch notwendig, schiesst daraus ein Wünschen hervor. — So ist auch hier dem ungesättigten Gefallen und seinem Wünschen gesättigtes vorangegangen. Die Erfahrung von diesem wirkt, hier so gut, wie in allen übrigen Fällen, im wollenden Ich nach und schafft dem ungesättigten Gefallen seinen Mangel und das Wünschen.

Von hier fällt Licht auf den Zustand der Resignation. Dem Resignierten fehlt jene Fähigkeit, sich eindringlich in das künftige Haben von etwas Gefallendem hineinzuphantasieren. Sie ist in dem Masse geschwunden, wie er gelernt hat, in nüchterner Erwägung oder auf Grund widriger Erfahrungen an der blossen Möglichkeit seines künftigen Genusses, Besitzes, Erfolges zu zweifeln. Damit bleibt dann das Belebende des Kontrastes aus, ohne den es kein

Wünschen und Wollen geben kann. Ebenso fällt Licht auf das Verfahren, das manche üben, ihre Wünsche zu unterdrücken. Sie thun das, indem sie sich hüten, den Vorstellungen nachzugeben, an denen sich, wie sie aus Erfahrung wissen, ihre Wünsche entzünden. Sie halten jene Vorstellungen von sich fern, statt sich in sie zu versenken, und so fällt wieder der Kontrast fort, ohne den kein Wunsch lebt.

c) In manchen der bisherigen Beispiele, z. B. in dem vom Blumendufte, den sich ja der Wanderer leicht wieder verschaffen kann, setzten wir zweierlei voraus: nicht nur, die Phantasie nehme ein unsattes Gefallen, das man gegenwärtig erlebe, in künftiger Sattheit vorweg; wir nahmen auch stillschweigend an, dass man *sich* als den Bewerkstelliger des künftigen Besseren denke. Daraus entstehen die Wünsche, selbst etwas zu thun. Man kann ebensogut fremdes Thun oder das Eintreten irgend eines Ereignisses als die Bedingung dafür denken, dass man künftig etwas mit sattem Gefallen habe. Dem entsprechen interessierte Wünsche, eben das möge stattfinden, was einen solchen künftigen Besitz verspricht. Dies in den andern Beispielen, die wir brachten (z. B. dem vom Lotteriegewinn). *Drittens kann man überhaupt nicht für sich, sondern für fremde Personen oder gar ideelle Sachen wünschen, dass in deren Interesse etwas geschehe oder von anderen gethan werde, mag man auch nichts selbst dazu wirken können.* Der Apostel Johannes wünschte den Mitgliedern seiner Gemeinde, sie möchten sich unter einander lieben. Im gegenwärtigen Kriege zwischen England und Transvaal wenden sich die Sympathien sei es diesem, sei es jenem Teile zu; jedermann wünscht dabei der Partei den Sieg, mit der er es im Herzen hält. Sehen wir ein Drama sich auf der Bühne abspielen, so gefallen uns manchmal die dargestellten Handlungen wunschlos. Wir

vermissen in dem betreffenden Augenblicke nichts daran, sei es dass sie unser ästhetisches Gefallen satt machen, sei es dass sie der Person des Stückes dienen, für die wir Partei ergreifen, sei es dass sie dem Ausgange der Handlung entsprechen, den wir vorweggenommen haben, sei es dass sie einem moralischen Massstabe genügen, den wir unwillkürlich anlegen. Anders sobald wir in einer dieser Beziehungen etwas Besseres vorstellen, das sich unter den angeschauten Umständen verwirklichen liesse. Lässt uns statt dessen der Dichter mitansehen, wie es sich nicht verwirklicht, so müssen wir unvermeidlich entsprechend wünschen. Auch in den letzteren Fällen verursacht also immer ein Kontrast das Wünschen; auch hier besteht er zwischen einem gegenwärtigen Zustande oder Vorgange, der uns vergleichsweise leer lässt, und einem vorweggenommenen Künftigen, das uns satter gefällt, obschon es uns weder zu gute kommt, noch wir etwas dazu thun können, dass es eintritt.

d) Wir wünschen nicht bloss, weil uns etwas fehlt, sondern wir widerstreben auch, in gewissem Sinne, eben darum. Fragt nicht die zärtliche Mutter ihr Kind, das vor Schmerz schreit, was ihm „fehle"? Fragen wir nicht dasselbe den, der, von Furcht, Empörung, Entsetzen gepackt, Zeichen seines Widerstrebens giebt? Das hat zunächst etwas Befremdliches, da das Widerstreben und das Wünschen gerade Gegensätze sind. Dieses geht *auf*, jenes *gegen* seinen Gegenstand; *ungesättigtem* Gefallen folgt dieses, *gesättigtem* Missfallen jenes. Aber das Phänomen des „Fehlens" tritt allerdings hier wie dort auf: beim ungesättigten Gefallen, indem es gegen satteres kontrastiert, das vorausgeht. Wogegen kontrastiert aber das Missfallen? Der Analogie nach muss es seinerseits gegen ungesättigteres kontrastieren, das voranliegt. Das ist auch der Fall.

Im höchsten Grade ungesättigtes Missfallen, solches mit dem Sättigungsgrade Null — das ist einfach der Zustand, in dem wir überhaupt kein Missfallen erleben. Dieser war natürlich immer schon vorher erlebt, ehe das Missfallen auftrat. Darum „fehlt" uns in jedem Missfallen etwas, und darum heftet sich an letzteres unmittelbar eine gewisse Bewegung des Zustandes. Sie heisst Widerstreben [1]) und ist jener anderen zuständlichen Erregung entgegengesetzt, die durch Kontrast ungesättigten Gefallens gegen satteres eintritt, nämlich dem Wünschen. Man hat diese Gegensätzlichkeit manchmal verkannt; das Widerstreben, meinte man, sei selber ein Wunsch, und zwar der, dass das Missfällige nicht sei. Allein solcher Wunsch entsteht nur mittelbar. Nach dem Missfallen und Widerstreben nämlich spüren wir den Zustand, in dem es vorbei ist, wie eine Erleichterung, und insofern gefällt uns dieser. Tritt wieder Missfallen auf, so kann auch, mit der Erinnerung an jenen neutralen Zustand, das Gefallen an dem letzteren wiederaufwachen, und zwar, da er geschwunden und jetzt fern ist, ungesättigt. Dem ungesättigten Gefallen, das wiederauflebt, entspringt der Wunsch, das Missfällige möge nicht sein [2]); dem gleichzeitigen Missfallen, das neu eintritt, folgt nach wie vor ein Widerstreben.

3. a) Soviel über die Kontrastverhältnisse des Gefallens und Missfallens. Sie stechen in die Augen, wenn man mit

---

1) Vgl. Wundt, a. a. O., S. 30. „Der Unlustaffekt wendet sich ab von dem schmerzerregenden Gegenstand, so, wie die Verneinung eine als möglich vorgestellte Behauptung zurückweist."

2) Auch von hier aus kann es zur Resignation kommen. Wir erleben zwar noch Missfallen und Widerstreben, aber kein Wünschen mehr. Denn der Zustand, in dem ein Missfallen aufhört, erscheint uns nicht gefälliger als der, in dem es besteht; wir glauben, doch nur das eine Missfällige mit einem anderen vertauschen zu müssen.

einiger Aufmerksamkeit auf das Willensleben blickt. Einfach, wie diese Beobachtungen sind, gestatten sie, den Begriff des Bedürfnisses ebenso einfach zu fassen. „Bedürfnis" hat nichts mit Trieben zu thun, die angeboren wären, noch ist es die Art und Weise, wie sich körperliche Erfordernisse unmittelbar im Bewusstsein wiederspiegelten; es setzt nur voraus, dass früher einmal irgend ein Gefallen satter erregt worden ist als jetzt, oder dass wir uns satteres künftiges veranschaulichen. Unter solchen Voraussetzungen ist „Bedürfnis" einfach das ungesättigte Gefallen selber, das gegen jenes sattere kontrastiert; nicht mehr, noch weniger. Nach der älteren (Schopenhauer-Nietzsche'schen) Lehre war „Bedürfnis" ein metaphysisches Etwas, das immerfort in uns lebt. Nach unserer ist es ungesättigtes Gefallen, das kommt und geht. Was man früher „Bedürfnis" nannte, hatte egoistischen Beigeschmack. Unser ungesättigtes Gefallen geht so gut auf altruistische und inaltruistische Fremdwerte, wie auf Person- und Zustandswerte. Es ist auch kein einseitiges Abbild körperlicher Erfordernisse, die unser Verhältnis zur Aussenwelt spiegeln. Wir kennen die psychischen Wurzeln, aus denen mit allem höheren Gefallen auch die höheren Bedürfnisse entspringen. Die metaphysischen Verhältnisse und die Äusserungsfähigkeiten der Seele, die spiegeln sich im Willensleben wieder; letzteres hängt mit jenen durch das Medium der Person zusammen, die all das trägt. (Vgl. § 6.) Hier liegen die Wurzeln des höheren Gefallens und der höheren Bedürfnisse.

b) An solches Bedürfnis oder ungesättigtes Gefallen, das in Kontrast zu sattem steht, heftet sich, wie wir sahen, regelmässig eine besondere Erregung des Zustands, ein Wünschen. Insofern kann man sagen, unsere Wünsche sprössen aus unseren Bedürfnissen. Hier fehlt noch ein Wort über die Wunschstärke. Wächst der Sättigungsgrad des ungesät-

tigten Gefallens, so schwächt sich das Wünschen ab; es hört auf, sobald jenes so satt wird, wie das ursprüngliche Gefallen. Man darf demnach die Wunschstärke dem Sättigungsunterschiede proportional setzen, der zwischen dem neuen ungesättigten Gefallen und dem gesättigten besteht, gegen das es kontrastiert. — Bei den Widerstrebungen, die aus den Regungen des Missfallens fliessen, fanden wir das umgekehrte: gerade das gesättigte Missfallen lässt sie entstehen, erst beim völlig ungesättigten schweigen sie, nämlich beim Missfallen mit dem Sättigungsgrade Null. Aber auch die Stärke der Widerstrebungen misst wieder der Sättigungsunterschied; da das eine Glied der Differenz die Null ist, ist er der Sättigungshöhe des ursprünglichen Missfallens proportional.

Ein zweites Naturgesetz des Willens tritt uns hier entgegen: Jede ungesättigte Regung des Gefallens, der eine entsprechende sattere voranliegt, weckt ein Wünschen, das um so stärker ist, je mehr sich jene ungesättigte Regung von dem Sättigungszustande entfernt, in dem wir die frühere Regung erfahren haben. Jede Regung des Missfallens weckt ein Widerstreben, das um so stärker ist, je satter der betreffende Unwert missfällt[1]. — Eine unzerreissbare Kette bindet hier an ungesättigtes Gefallen ein Wünschen, ans Missfallen ein Widerstreben. In den Ringen der Kette setzt sich die andere nur fort, die das wollende Ich am ersten Willensgesetz trägt. Dieses sagte aus, wie das Gefallen und Missfallen selbst kausal bedingt seien, wie beides von unserer leiblichen und geistigen Organisation nach

[1]) v. Ehrenfels a. a. O. I S. 38 hat hieran mit seinem „Gesetze der relativen Glücksförderung“ gerührt. Er spricht aber I S. 227 von „reagierenden Glücksdispositionen“, wo vielmehr Regungen ganz eigener Art, solche des ungesättigten Gefallens und des Missfallens, vorliegen.



deren allgemeinen und individuellen Zügen abhinge. Jetzt hören wir, wie aus dem Auftreten des Gefallens und Missfallens mit gleichem naturgesetzlichem Zwange neue Wirkungen folgen. Allüberall eine starre Mechanik des Willenslebens. Aus ihrem blinden Getriebe scheint kein Ausweg für irgend ein Wollen gelassen, das wie das logische Denken spontan wäre. Nichts als äussere und innere Anstösse, die unser Gefallen, nichts als Bedürfnisse, die unser Wünschen regieren. Zwar so, wie es die materialistische Auffassung träumt, verhält es sich trotzdem nicht. Nicht von aussen werden alle unsere Bedürfnisse in uns hineingewirkt; nicht wie fremde Mächte kommen sie an die Seele, sie mit Polypenarmen zu umspannen. Vielmehr herrscht in ihrem Auftreten innerpsychischer Naturzwang. Gingen nicht Regungen unseres Gefallens vorher, so gäbe es keine Bedürfnisse. Erst dann entstehen sie, wenn ein Gefallen einmal gesättigt, nachher ungesättigt aufgetreten ist. Da fehlt uns etwas in unserem gegenwärtigen Gefallen, das ungesättigt ist; es wird ein Kontrast zu dem satteren erlebt, das vorausgegangen ist, und so gewinnt es den Charakter des Mangels und Bedürfnisses. Hat es ihn erlangt, so zieht es im gleichen Augenblicke mit kausalem Zwange ein Wünschen nach sich.

Freilich, innerpsychischer Naturzwang ist doch auch ein Naturzwang, und so mag der Ethiker wenig Hoffnung an den obigen Sachverhalt knüpfen. Um sittlich zu handeln, müssen wir selbständig wollen können. Hier dagegen lernen wir, dass Motive unser Gefallen und Missfallen, Bedürfnisse unser Wünschen lenken. Immer sind Motive und Bedürfnisse das treibende, aufstachelnde, zündende, immer ist der Wille der getriebene, gestachelte, entzündete; er folgt mit seinen Regungen passiv der übermächtigen Einwirkung, die von jenen ausgeht. Nirgends innere Regsamkeit, nirgends eigne Schwungkraft des Willens-

lebens. Nicht das Wollen und Scheuen, noch weniger das Wünschen und Widerstreben, nur einige Motive des Wollens, das auf Person- und Fremdwert geht, quellen aus den Tiefen einer eignen geistigen Welt. Indessen, noch ist die Kette nicht völlig geschlossen, die das Willensleben zu umspannen und die Selbständigkeit der wollenden Person zu erdrücken scheint. Ist es nicht vieles, was wir abweisen und wünschen, was uns missfällt und ungesättigt gefällt? Dieser Sachverhalt setzt uns alle Augenblicke in die Notwendigkeit, zwischen dem Vielen zu entscheiden. Macht sich die Wahl von selbst oder wählen wir? Hier eröffnet sich eine Aussicht, wie die wollende Person noch gleichsam Herr in ihrem Hause sein könnte. Dass ihr Motive Akte des Gefallens und Missfallens abnötigen, dass sie Bedürfnisse mit Wünschen und Widerstreben erfüllen, darüber vermag sie nichts. Aber noch ist über die Gesetze des Motivenkampfs nichts entschieden, nichts darüber, ob sich in uns mehrere Wünsche oder Widerstrebungen nur kreuzen, hemmen, fördern, als wäre das Selbst bloss ihr toter, geistiger Tummelplatz, oder ob unsere wollende Person in selbständigem Akte zwischen den zugehörigen Gegenständen wählt. Geben hier Stärke-Verhältnisse der Wünsche und Widerstrebungen, oder neue, besondere Akte der Person den Ausschlag? Wir nehmen diese neue Frage später (§ 16) auf, um hier erst eine andere zu beantworten.

Bisher hörten wir, was Bedürfnisse sind. Was aber ist ihr Widerspiel, bewegende Ideen oder Ideale? Die Sättigungsverhältnisse der zweiten (und dritten) Art rücken damit in den Vordergrund.

4. a) Ungesättigt in der zweiten und dritten Weise ist unser Gefallen, wenn wir uns mit Gegenständen begnügen müssen, die es nicht in der vollen Weise wie andere „bessere“ sättigen. Auch hier kommt es durch Kontrast zu einem

Bedürfnis und Wünschen, sobald wir zwar das minder Gute haben, nicht aber das Bessere, das wir kennen und uns anschaulich vergegenwärtigen. Nur dass in dieser Art des Bedürfnisses die Leere, das Ungenügen nicht so gross ist, wie in der ersten. Dort hatten wir nichts und wünschten etwas; hier haben wir schon etwas und wünschen besseres.

Wie nun, wenn wir einmal weder das Gute, noch das Bessere hätten, beides jedoch kennten? Wenn uns also das eine wie das andere nur in der Vorstellung zugänglich wäre, dabei beides gleich fähig der Verwirklichung erschiene? Könnte da ein Mangel, ein Bedürfnis und infolge dessen ein Wünschen auftreten, während wir an das ungehabte Gute dächten, nachdem wir vorher an das ungehabte Bessere gedacht hätten? Nein; wir erlebten gar nicht erst solchen Mangel. Denn unser Denken haftete überhaupt nicht an der Vorstellung des Guten, sondern kehrte ganz von selbst zu der des Besseren zurück. Das ist kein Zufall; darin spricht ein Gesetz.

b) Das Missfallen und das ungesättigte Gefallen wirken nämlich nicht nur, indem sie uns mit Widerstreben und Wünschen erfüllen, sie wirken auch auf eine andere Seite unseres Ich, aufs Vorstellen. Dieses folgt hier geradezu einem neuen Ordnungsprinzip. Soweit das Vorstellen von Associationsgesetzen beherrscht ist, soweit untersteht es der physischen Gesetzlichkeit; soweit es sich in Urteilszusammenhänge fügt, untersteht es der Spontaneïtät der denkenden Seele. Und nun merken wir drittens, dass es auch einem inneren psychischen Einfluss untersteht, der von den Willensregungen ausgeht: alle Regungen des ungesättigten Gefallens und des Missfallens wirken centrierend auf das Vorstellen. D. h. die Regungen ungesättigten **Gefallens** haben die Tendenz, solche Vorstellungen um sich zu scharen,

durch deren Inhalt das Gefallen mehr und mehr **gesättigt** wird. Alle Regungen des **Missfallens** andererseits haben die Tendenz, einen Kreis solcher Vorstellungen, um sich zu versammeln, die das Missfallen immer **ungesättigter** machen[1]). Nirgends ist dies Gesetz reiner ausgeprägt, als in manchen Erzeugnissen der subjektiven lyrischen Dichtung. Zu solchen treiben Regungen des Gefallens oder Missfallens und geben den Grundton der „lyrischen Stimmung“ ab. Daraus entspringen die Vorstellungen, mit denen das Gedicht bekannt macht. Letzteres ist um so poetischer, je mehr gerade das Gefallen oder Missfallen die poëtischen Gedankenreihen centriert, ohne dass diese durch Associationszusammenhänge oder Urteilsreihen unterbrochen werden. (Reinheit des Gesamteindrucks; vgl. oben S. 76.) Man nehme Schillers Gedicht:

Wohlauf Kameraden, aufs Pferd, aufs Pferd!
Ins Feld, in die Freiheit gezogen.
Im Felde, da ist der Mann noch was wert,
Da wird das Herz noch gewogen.
Da tritt kein Anderer für ihn ein,
Auf sich selber steht er da ganz allein.

Des Lebens Ängsten, er wirft sie weg,
Hat nicht mehr zu fürchten, zu sorgen.
Er reitet dem Schicksal entgegen keck!

Das Gefallen am Manneswert leiht diesem Gedichte die Grundstimmung. Manneswert zeigt der Reiter schon dadurch, dass

1) v. Ehrenfels, a. a. O., S. 188 ff. hat in seinen eindringenden Untersuchungen auch dieses Gesetz berührt, es aber vom Wunschgesetz nicht deutlich geschieden, was darin seinen Grund hat, dass ihm das Wünschen nichts anderes als ein Vorstellen unter bestimmten Verhältnissen ist. — Thatsachen derselben Art erwähnt Wundt, a. a. O., für den sich freilich die Grenze zwischen Fühlen und Wollen verwischt, z. B. S. 56: „Die durch ein starkes Gefühl hervorgerufene Enge des Bewusstseins“, „Je stärker das religiöse Gefühl ist, um so mehr verengt es den Vorstellungskreis“. Man sehe Exkurs II.

er fröhlich den Kampf mit Feinden sucht. Diesen Wert kann ihm kein Dritter geben oder nehmen; durch den eignen Mut wird er gewogen. Ja, noch höher wächst dem Tapferen die eigne Person: ihr können sogar die Sorgen des Lebens nichts mehr anhaben, ihrer wird er Herr, wie über seine Feinde. Nicht einmal das Schicksal scheut er, u. s. w. Man lebt die Steigerung mit, in der hier das Gefallen am Manneswert immer satter zum Ausdruck kommt.

c) Das eben genannte Gesetz hat auch sonst grosse Tragweite. Auf ihm beruht es, dass uns Gedankenbilder eines Besseren leicht zuströmen, soweit das innerhalb des bisherigen Erfahrungskreises möglich ist, und soweit nicht der eigne Associationszusammenhang der Vorstellungen oder logischer Zwang dagegen spielt. So entsteht uns z. B. das Bild grösserer persönlicher Vollendung: „Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll; so lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll“. -- Ideale, Ideen[1]) nennt man solche Gedankenbilder eines künftigen Besseren. Das sind keine beliebigen Phantasiegemälde oder Erfindungen der reinen Vernunft. Wir können sie nicht frei konstruieren, sondern zuvor müssen wir wiederholt erlebt haben, dass uns zwei Gegenstände in der gleichen Beziehung, der eine ungesättigt, der andere gesättigt gefallen haben. Erst aus solchen Erfahrungen gewinnen wir die Vorstellung des Besseren und der Richtungen, in denen es je und je liegt. Ist sie aber

[1]) Ideale = Gedankenbilder eines Besten, das das bezügliche Gefallen am sattesten macht. Ideen = Gedankenbilder eines Besseren, das aber zur Zeit möglicher als jenes erscheint. — Es sei hier bemerkt, dass das ungesättigte Gefallen erster Art in ähnlicher Weise die Wirklichkeitsvorstellungen künftigen Geniessens, Besitzens, Thuns anzieht, wie das ungesättigte Gefallen zweiter Art die Sättigungs-Vorstellungen des Besseren und Besten. Im übrigen nennt auch Wundt, a. a. O. S. 48 die Ideale „Erzeugnisse der Phantasie und des Gefühls“, S. 49 „Der Phantasie und des Willens“.

gewonnen, dann entstehen auf Grund des obigen Sättigungsgesetzes wie von selbst zu dem was uns gefällt, jene Gedankenbilder des noch Besseren.

Die Vorbedingung ist, dass wir sie uns nicht abstrakt vergegenwärtigen, sondern uns mit Anteil des Gemüts in sie hineinversenken. Das geschieht ohne weiteres, wenn sie das Spiel unseres eignen Gefallens gebildet hat. Wenn nicht, dann ergreifen sie uns weit eher, wenn sie uns im Vorbild, Beispiel, Dichtung anschaulich werden, als wenn man sie uns bloss lehrte und beschriebe. Eine vorbildliche That wirkt mehr als tausend Worte. Immer nun, wo das geschieht, wo jene Ideen und Ideale uns ergriffen haben, werden wir, zur Wirklichkeit erwacht, ein inneres Ungenügen spüren Jetzt lebt nur noch ein Gefallen am Nichtgehabten bez. Nichtsogutgehabten in uns, das minder satt ist als das am Gehabten bez. Bessergehabten, das wir vorwegnahmen. In dem, was jenem an der satten Fülle des letzteren fehlt, müssen wir wünschen[1]). Es ist das Wünschen, das stets über die erste Bedürfnisbefriedigung durch ein, vielleicht nur dürftiges Gutes hinausgeht, um sich auf ein Besseres und Bestes zu richten.

Man sieht, psychologisch betrachtet, ergänzt sich die willensbewegende Kraft der Bedürfnisse (erster Art) und die der Ideen. Jene erregen zum Wünschen des Guten, diese des Besseren. Aber in der historischen Wirklichkeit, da sind sie im Streit und Gegensatz. Da kämpfen Klassen, die dies oder jenes noch nicht haben, gegen andere, die sich schon ein Besseres derselben Art wünschen.

1) Das betreffende Vorgestellte gefällt uns besser (Sättigungsverhältnis) und wir wünschen es mehr (Stärkeverhältnis).



§ 10.

Widerlegung des Hedonismus (und nochmals der nativistischen Trieblehre). Gefallen und Missfallen, nur ausnahmsweise von Gefühlen bedingt, üben selber kausalen Einfluss aufs Fühlen. Lust- und Unlust-betonte Vorstellungen.

1. Man sieht, über wie vieles die Lehre aufklärt, dass Gefallen und Missfallen die ursprünglichen Willensregungen seien. Die neue Auffassung bewährt noch weiter ihre Kraft. Allem Hedonismus schneidet sie die Wurzeln ab.

a) Für die hedonistische Psychologie bestehen die Unterschiede nicht, von denen früher (§ 3) die Rede war; jene, die so unverkennbar alles Lustbegehren vom Wollen persönlicher und Fremdwerte trennen[1]). Vielmehr soll sich alles Wollen auf unseren Zustand richten. Bei jedem Wunsche, jeder Strebung suchten wir eigne Lust, bezw. mieden wir eigne Unlust. Die einzigen wirklichen Werte und Unwerte für uns wären die des Zustandes. Alles andere wäre wertvoll oder unwertvoll nur, sofern es diesen Zustand förderte oder schädigte. Sichtlich ist das eine falsche Behauptung. In dem Wünschen und Wollen, das auf persönlichen und Fremdwert geht, denken wir gar nicht an unseren Zustand. Wir sagen hier ebenso bestimmt aus, jegliche Zielvorstellung von zuständlicher Lust oder Unlust liege uns fern, wie wir beim Begehren und Scheuen ihr Dasein bemerken.

Wie? Wir sollten Lust, Wert des Zustands, suchen, wenn wir nach Ehre, Macht, Ruhm streben? Das sind vielmehr Werte unserer Person, und wir glauben nicht einmal, dass es diese geistige Person in ihrem Wert auch nur berühre, wenn wir

[1]) Auch andere Psychologen sehen über den Unterschied hinweg. Sehr scharf betont ihn Lipps „Die ethischen Grundfragen“ 1899. Nur sagt er Sachwert statt „Zustandswert“? (S. 29, 10, 31, 241 u. ö.) Seine schönen Ausführungen über die Personwertmotive bestätigen und bereichern das oben § 3 Gesagte.

fühlend Lust geniessen. Von unseren zuständlichen Erregungen sehen wir gerade ab, um erst in einem Thun oder Besitzen den Personwert zu suchen, den wir im fühlenden Geniessen nimmer finden könnten. Freilich macht der Besitz persönlichen Werts (Begleit-)Lust, und es schafft (Begleit-)Unlust, in persönlichem Unwert zu stehen. Allein wie lächerlich, zu sagen, dass man jene Begleitlust wolle! Nicht sie wollen wir, sondern unseren Personwert[1]. Ähnlich, wenn wir Fremdwerte verwirklichen wollen. Auch da wollen wir nicht uns, am wenigsten unseren Zustand, sondern unser ideelles Werk oder das Wohl unserer Mitmenschen, des Staats. Auch da wirkt keine Spur eines Motivs eigner Lust. Hat z. B. jemand, den wir kennen, einen Todesfall, der ihm nahe geht, zu beklagen, so trösten wir nicht unsern Schmerz hinweg, den der Anblick des Trauernden bringt; den Freund trösten wir, weil uns seiner erbarmt. Uninteressiert trösten wir ihn. Thäten wir es mit dem geheimen Wunsche, uns selbst vom Anblicke seines Leids zu befreien, dann verhielten wir uns anders; dann gingen wir möglichst wenig zu dem Betrübten, schlügen uns den Gedanken an ihn aus dem Sinn. Wir behandelten ihn freundlich, sobald wir mit ihm zu thun hätten, aber wir machten uns nichts darüber hinaus mit ihm zu thun. Diese Sachlage hat man mit Recht immer von neuem denen entgegengehalten, die das Willensgetriebe allein durch Vorstelluugen von Lust und Unlust regiert werden lassen.

b) Trotzdem ist der Hedonismus stets wiedergekehrt. Muss es da nicht etwas in der Erfahrung geben, was das Denken immer von neuem zu ihm verführt? Gewiss! Die Erfahrung ist die, dass uns das Ziel unseres Strebens, Wünschens, Sehnens notwendig gefällt. Gefiele uns

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz in den Kantstudien II, S. 50 ff., 259 ff. „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“ S. 267.

jenes Ziel nicht schon ungehabt in der Vorstellung, so würden wir es nimmermehr erstreben, erwünschen, ersehnen. Lust, ungenossen, wird begehrt, weil sie, genossen gedacht, gefällt; Personwert, unbesessen, wird erstrebt, weil er, besessen gedacht, gefällt; Fremdwert, unverwirklicht, wird gewollt, weil er, verwirklicht gedacht, gefällt. Es ist das alles jenes ungesättigte Gefallen, das zum Wünschen führt, sobald es mit gesättigtem der gleichen Art kontrastiert. Dies ist die Thatsache, auf die die Hedonisten gegen alle Angriffe ihrer Gegner immer wieder hinweisen. — Zu einem Rückhalt für die hedonistische Lehre wurde sie freilich nur durch ein folgenschweres Missverständnis, das man hüben wie drüben beging. Man nahm das Gefallen an dem künftigen Werte immer für ein Gefühl der Lust, das Missfallen an einem künftigen Unwerte für ein solches der Unlust, und musste so freilich zugeben, es sei einerlei, zu sagen, wir wünschten einen Gegenstand, weil er gefalle, und wir wünschten ihn wegen der Lust, die er bringe; einerlei, zu sagen, wir widerstrebten ihm, weil er missfalle, und wir widerstrebten ihm, weil er Unlust bringe. (Vgl. Sigwart, Vorfragen der Ethik, S. 6—8.)

Nichts ist falscher als das. Gefallen und Missfallen sind keine Gefühle der Unlust, sondern, wie wir wissen, Regungen des Willens. Lust und Unlust aber sind nur einige der Motive des Gefallens und Missfallens. Dessen andere Motive sind jene Person- und Fremdwerte, die uns gefallen, nicht etwa, weil sie zuvor aufs Gefühl gewirkt haben müssten, sondern weil sie kraft gewisser ursprünglicher Verhältnisse (§ 6) sogleich auf den Willen wirken und ihn zu solchen Regungen des Gefallens veranlassen. Trotzdem lässt es sich begreifen, dass man die Akte des Gefallens und Missfallens mit Gefühlen der Lust und Unlust verwechselte. So wenig die ersteren Lust und Unlust sind, noch auch

nur notwendig davon (weil ebensogut von Person- und Fremdwerten) abhängen, so bewirken sie doch stets solche Gefühle. Letztere begleiten infolge dessen alles Gefallen und Missfallen, und das verleitet den Beobachter leicht, beides ungetrennt zu lassen. Diese Gefühlswirkung des Gefallens und Missfallens wird uns gleich nachher (Nr. 3) beschäftigen.

2. Es ist die Natur richtiger Einsichten, dass sie Verborgenes aufhellen. So thut es auch die in die Willensnatur des Gefallens und Missfallens. Sie erhellt mit einem Schlage die ganze Welt des Wünschens und den dunkeln Begriff des Bedürfnisses. Sie befähigt uns, wie wir vorhin sahen, die hedonistische Denkweise in ihren Wurzeln zu treffen; von ihr aus fällt auch neues Licht auf die nativistische Trieblehre. Unklare metaphysische Vorstellungen, die Vermischung der Begriffe des Aktuellen und Dispositionellen, hatten diese Lehre möglich gemacht. Mit dem metaphysischen Boden, auf dem sie sich angebaut hatte, fiel sie selber. Aber nicht aus Vorliebe für den Boden hatte sie sich dort angesiedelt, sondern falsch gedeutete psychologische Erfahrungen haben sie erst dahin getrieben. Und das sind ganz parallele Falschdeutungen wie die, auf denen der Hedonismus fusst.

Für ein Lustgefühl halten die Hedonisten das Gefallen, das am Anfange des Wünschens steht: jenes **ungesättigte,** das uns mit einem Treiben und Wünschen erfüllt, indem es gegen satteres kontrastiert. Darum gilt ihnen Lust für die bewegende Kraft des Willens. Für ein Lustgefühl halten auch die Anhänger der nativistischen Trieblehre das Gefallen. Aber sie blicken nicht auf das ungesättigte, das im Anfange des Wünschens steht, sondern auf das **gesättigte**, in dem es endet; auf jenes, womit das selbstbewusste Wesen auf das Sein der Gegenstände (in dem gewünschten Zustande) antwortet, die vorher, solange sie nicht

genossen, besessen, verwirklicht waren, die Ziele seines Strebens bildeten. Dieses Gefallen, in dem Wunsch und Sehnsucht aufhören, und das sie für Lust nehmen, können die nativistischen Triebtheoretiker natürlich nicht als Motiv des Willens gelten lassen. So verfallen sie gerade in die entgegengesetzte Meinung, wie die Hedonisten, dass nämlich alle Lust erst eine Wirkung erfüllten Wünschens und Wollens sei. Diese lehren, der Wille folge der Lust, jene, die Lust folge dem Willen, und mit diesem Satze meinen die Anhänger der Trieblehre allem Hedonismus die Wurzeln abgeschnitten zu haben.

In Wirklichkeit sind beide Lehren Schwestern, freilich feindliche. Auf dem Boden des gleichen Missverständnisses erwachsen, sehen sie jede nur einen Teil der Wahrheit: die Hedonisten, dass das ungesättigte Gefallen, das sie für Lust nehmen, dem Wünschen und Wollen vorangeht, die Nativisten, dass umgekehrt in dem satten Gefallen, auf das sie blicken und das sie gleichfalls für Lust nehmen, ein Treiben und Sehnen endet, das voranging. Die ganze Wahrheit ist: das Gefallen ist erstens überhaupt keine Lust, sondern eine Willensregung; es ist zweitens die frühste und ursprünglichste, von der das Wünschen und Wollen gleichsam Nachklänge sind. Nur darum wünschen und wollen wir ja im ungesättigten Gefallen die Werte, die nicht sind, weil wir auf ihr Sein schon vorher mit sattem Gefallen geantwortet hatten. Drittens trennt der Wunsch samt dem ungesättigten Gefallen, aus dem er wächst, die zwei Regungen des satten Gefallens, die beide den nämlichen Werten gelten, und von denen die eine vorausgeht und die andre folgt. Die Nativisten sehen hiervon nur das satte Gefallen, das zum zweitenmale auftritt, jenes, das dem erfüllten Wünschen und Wollen folgt; dass ein gleiches diesem aber auch schon vorangegangen sein müsse, das übersahen sie und wurden nun notwendig auf ihrer

falschen Bahn weitergetrieben. Begründete nicht die Lust (für die sie das Gefallen halten) den Trieb, sondern der Trieb die Lust, was konnte dann wohl noch den Trieb seinerseits begründen? Dafür finden sie überhaupt nichts mehr und sind so zu der Meinung gekommen, alle Triebe seien angeboren, das Wünschen und Wollen hause von Anfang an in uns. So bewahrt die Trieblehre wohl die Reinheit der ethischen Gesinnung; indem sie aber das zeitliche Verhältnis umkehrt, das zwischen dem ursprünglichen Gefallen und seinem Nachklange, dem Wünschen besteht, erneuert sie in ihrer Weise den alten Irrtum Platos, als nähmen wir wahr, weil wir vorher Gedächtnis hätten. Eben dadurch verstrickt sie sich in die Netze jener unklaren Metaphysik, die unsere frühere Darstellung (§ 5) aufgedeckt hatte.

Soviel über den gemeinschaftlichen Fehler des Hedonismus und der Trieblehre.

3. Sieht man näher zu, so zeigt sich sogar, dass es sich in gewisser Weise gerade umgekehrt verhält, als der Hedonismus behauptet. Nicht Gefühle bewegen ausnahmslos den Willen, wohl aber bewegt der Wille in seinen Regungen des Gefallens und Missfallens ausnahmslos das Fühlen. Allem Gefallen folgt Lust; ihre Ursache ist der Vorgang des Gefallens selbst. Dieser kann nicht auftreten, ohne sich gleichzeitig dem Fühlen anzuzeigen. Psychisch gewirkte Lust entspringt ihm alsdann; so wie physisch gewirkte entsteht, wenn gewisse Nervenerregungen den seelischen Zustand verändern. Im übrigen antwortet unser Gefühlszustand auf die entgegengesetzten Willensregungen entgegengesetzt. Folgt den Akten des Gefallens Lust, so verbindet sich Unlust regelmässig mit denen des Missfallens. Diese psychisch gewirkte Lust und Unlust hat, wie jede andere, eine ganz bestimmte Qualität, und zwar stets die gleiche, wie ja auch (§ 6) das Gefallen und Missfallen stets gleichförmig ist, das sie hervorruft.

Darum unterscheidet sich die Lust und Unlust, die sich diesen Willensregungen paart, zwar scharf von jeder, die physische Ursachen hat. Untereinander aber stimmt alle Lust überein, die dem Gefallen, alle Unlust, die dem Missfallen kausal folgt[1]). Nur ihre Stärke kann wechseln.

a) Das erste, dass allem Gefallen solche Lust, allem Missfallen solche Unlust folgt, lässt sich mit zahlreichen Beispielen belegen.

α) Die Bewunderung z. B. enthält ein ausgeprägtes Gefallen, und niemals bewundern wir ohne begleitende Lust; es ist gerade die, die von jenem Gefallen selbst gewirkt worden ist. Freilich steht sie diesem an Lebhaftigkeit des Eindrucks nach, so dass im Gesamtvorgang[2]) deutlich das Gefallen überwiegt[3]). Ein Gefallen steckt auch, schon der Name besagt es, in der Selbstgefälligkeit oder Eitelkeit. Wieder ist die entsprechende Wirkungslust nicht fern. Es giebt geradezu einen Genuss der eignen Person, der nichts anderes ist, als

[1]) Vgl. Martineau, der auch a. a. O. II, S. 321 ff. motive pleasure und resultant pleasure unterscheidet und dem letzteren überall gleiche Qualität zuschreibt.

[2]) Das Gefallen und die Lust der Bewunderung werden in der inneren Wahrnehmung nicht von einander getrennt aufgefasst; es ist damit, wie etwa jeder Klang in der äusseren Wahrnehmung (zunächst) ein unanalysierbares Ganzes bildet. Falsch wäre es nun aber, darum die Bewunderung für eine blosse innere „Erscheinung“ zu halten; ihre Bestandteile bilden vielmehr ein reales inneres Geschehen, so wie die Bäume real sind, die einen Wald bilden.

[3]) Man denke auch an die Wirkung desjenigen Gefallens, das ein „angebetetes“ Mädchen sicherlich dem einflösst, der zum erstenmale liebt. Es teilt sich der ganzen Stimmung mit. „Himmelhochjauchzend“ nannte Goethe diese Stimmung. Beiläufig ist die geliebte Person als solche, nach ihrem ganzen Sein, der Gegenstand des Gefallens und zieht es unmittelbar auf sich. Mit irgend welcher Rücksicht auf Lust, künftigen Genuss u. dergl. kommt man hier nicht durch. Die Geliebte flösst uns nicht Lust irgend welcher Art ein, sondern gefällt uns als Person. Diesem Gefallen folgt dieselbe psychische Lust, die allem übrigen Gefallen folgt.

jene Lust, die den mancherlei Regungen des Selbstgefallens folgt. — Ferner gefällt es uns, wenn wir eine wohlschmeckende Speise verzehren. Das Gefallen geht dabei auf den Wohlgeschmack, der physisch gewirkte Lust ist. Aber, indem es sich regt, tritt auch hier unabänderlich ein Lustgefühl hinzu, das psychisch gewirkt ist. Wir geniessen nicht nur, sondern fühlen uns im Genusse befriedigt. Nur achtet man (ausser wenn man im Genusse „schwelgt“) meist nicht sonderlich auf diese Begleitlust, die dem Gefallen folgt. Steht doch die primäre Lust, die es anzieht, im Blickpunkt des Bemerkens. Endlich, wenn uns etwas sehr gefällt, ein Lotteriegewinn, die Vollendung eines mühsamen Werkes, die Ankunft eines lieben Freundes, so stimmt uns das freudig. Alsdann färbt die starke Lust, die vom Gefallen gewirkt ist, unsere ganze Gefühlslage.[1])

β) Ebenso reich fliessen die Beispiele, dass Missfallen die psychische Ursache von Unlust ist. Wer im Jahre 1898 über die Mordthat Lucchenis an der österreichischen Kaiserin empört, über seine cynischen Aussagen vor Gericht entsetzt war, hat dabei nicht nur ausgeprägte Regungen des Missfallens erlebt; er konnte ausserdem deutlich die Unlust spüren, die seiner Empörung, seinem Entsetzen auf dem Fusse folgte. — Nicht minder unlustvoll ist das Missfallen, das auf eignes schlechtes oder unkluges Handeln geht, die Reue, der Ärger. Hat man hier nicht geradezu von der „Qual“, noch anschaulicher von den „Bissen“ des Gewissens gesprochen? In keinem treffenderen Bilde liesse es sich

[1]) Wenn wir etwas derartiges erreichen, fühlen wir im Augenblicke des Erreichens die grösste Lust. Besitzen wir es erst, schwächt sich die Lust, die Erregung des Zustandes, schnell ab; eine begreifliche Ermüdungserscheinung. Das Gefallen, der Akt der Person, kann länger anhalten und zeigt sich nun, bis es auch ermüdet, rein in seiner Qualität als Werthalten.

wiedergeben, dass jene Unlust dem Missfallen an unserer Missethat nicht vorausgeht, sondern ihm entspringt. Desgleichen bei Zorn und Hass. Auch dort bleibt es nicht beim Missfallen, sondern merkliche Unlust tritt hinzu. Ferner: Hohn und Spott, wie sie wehthun! Und wie ein Fehlschlag verstimmt! Immer ist es derselbe Zusammenhang: Akte des Missfallens stellen sich ein, mit ihnen und durch sie zugleich Unlust, die die ganze Gefühlslage färbt. Noch in die Welt der Tiere reicht das Gesetz, dass Missfallen Unlust wirkt. Man hat beobachtet, dass Vögel auf ihre kranken Gefährten hacken. Sie rächen sich gleichsam für die Unlust, die ihnen aus deren missfälligem Anblick erwächst.

γ) Nicht neu ist die hier erläuterte Thatsache, dass Gefallen nicht auftritt, ohne Lust, Missfallen nicht, ohne Unlust herbeizuführen (es müssten sich denn beide Wirkungen gerade aufheben, indem ein Gegenstand ebenso sehr gefällt wie missfällt). Schon Aristoteles hat etwas davon gewusst, wenigstens soweit es die Lust angeht. Diese sei der natürliche Erfolg der Thätigkeit. So wie sich der jugendliche Leib von selbst mit Schönheit schmücke, wenn Mann und Jungfrau die Reife erreichen: so sei auch die Lust keine Ursache, die die Thätigkeit hervortreibe, sondern ein Höhepunkt, der zu ihr hinzutrete. Freilich haben dabei Aristoteles und die Späteren verkannt, dass das Streben oder Wünschen durch ein vorangehendes unsattes Gefallen bedingt ist, das gegen sattes kontrastiert; ebenso, dass der Wunsch nicht in der Lust, sondern in einem neuen sattem Gefallen aufhört und sich erst diesem die Lust paart; endlich dass die Lust, die zum Gefallen hinzutritt, das nicht von selbst thut, sondern von letzterem gewirkt ist. — Auch die Sprache des gewöhnlichen Lebens erkennt dieselbe Thatsache an. Dort heisst die Lust, die dem neuen Gefallen kausal folgt, Gemütsbefriedigung oder Lust des befriedigten Strebens; ein Ausdruck, der

dieselben Missdeutungen zulässt, wie die Schilderung des Aristoteles. Die nativistische Trieblehre hat aus der nämlichen Missdeutung ein System gemacht. Gerade ihre Grundvoraussetzung ist es, dass das Gefallen, in dem ein Wünschen und Treiben endet, selber schon die Lust sei, die von jenem erst gewirkt wird.

b) Das zweite, dass alle Gefallens- (bez. Missfallens-) Akte stets dieselbe gleichartige Lust (bez. Unlust) wirken, entspricht sowohl ihrer Wesensgleichheit, wie den Thatsachen. Man hat die letzteren in einer merkwürdigen Lehre gleichzeitig anerkannt und verkannt.

α) Es sei vorausgeschickt, dass das Gefallen und Missfallen meist mit Vorstellungen zusammengeht. Unter diesen Umständen kann die Lust- bezw. Unlustwirkung der erstgenannten Akte einen eigentümlichen Schein erzeugen. Es kann scheinen, als seien die Vorstellungen durch sich selbst lustvoll oder unlustvoll [1]). Namentlich der wird dieser Täuschung verfallen, der von der Willensnatur des Gefallens und Missfallens nichts weiss. Der Kundige entdeckt in allen solchen Fällen leicht das Gefallen oder Missfallen, das sich an die Vorstellung heftet und erst seinerseits Lust oder Unlust herbeiführt. So sind unsere Vorstellungen durch unmittelbares Gefallen lustvoll, wenn sie auf Zustands-, Person- oder Fremdwerte gehen, die sind, gewesen sind oder sein werden. Unlustvoll durch eben solches Missfallen sind die Vorstellungen der entsprechenden Unwerte. Lustvoll durch mittelbares Gefallen sind Vorstellungen von Gegenständen, die hindern, dass diese Unwerte sind, gewesen sind oder sein werden; unlustvoll durch mittelbares Missfallen sind Vorstellungen von Gegenständen, die Werthindernisse sind.

1) In Wahrheit werden nur sehr wenige Gefühle direkt vom Vorstellen gewirkt, z. B. Staunen, Verwunderung, Überraschung, Schreck; vom Urteilen wohl auch Erwartung.

β) Dieses Zwischenglied des Gefallens und Missfallens hat man in einer verbreiteten Auffassung übersehen. Man spricht schlechtweg von Vorstellungen, die lustbetont oder unlustbetont seien, und denkt sich dabei die Lust bezw. Unlust, von der die Vorstellungen ihren „Ton“ haben sollen, als überall gleichartig. Hiermit erkennt man unwillkürlich die Thatsache an, um die es sich handelt; andererseits begehen eben dabei die Vertreter der Betonungslehre einen neuen Irrtum. Ihr erster war die Meinung, dass das Auftreten jener Lust und Unlust nicht auf Akte des Gefallens und Missfallens, sondern des Vorstellens zurückzuführen sei: als ob letzteres selbst die Lust- oder Unlustgefühle magisch an sich zöge oder gar von Anfang an mit ihnen behaftet wäre, wie mit angeborenen Eigenschaften! In ihren zweiten Irrtum fallen die Vertreter der Betonungslehre angesichts der Thatsache, dass jene Lust bezw. Unlust überall gleichartig ist. Das decken sie mit der Erklärung, unsere Gefühle seien ja überhaupt alle gleichartig, alle seien entweder Lust oder Unlust. An letzterem Punkte berichtigt sich aber auch ihre Lehre sogleich.

γ) Denn Lust und Unlust sind (vgl. Exkurs I) blosse Artmerkmale, tote Abstrakta wie „laut“ und „leise“. Kein einziges Gefühl ist nur Lust oder nur Unlust. Einige Gefühle haben diese Merkmale überhaupt nicht, nämlich die neutralen, wie Staunen, Verwunderung, Abhängigkeitsgefühl, Erwartung; sie zeigen deswegen auch keinerlei Zustands-Wert oder -Unwert an. In den übrigen, die lust- und unlustbetont sind (um das Wort richtiger zu verwenden), prägt sich das Merkmal der Lust in anderer und immer anderer Qualität aus[1].

---

[1]) Es giebt z. B. Geschmackslust und -Unlust, Unlust der Ermüdung, des Schrecks, der Furcht, Lust der Bewegung, der Abwechslung, Lust und Unlust der Sympathie, die eigentümlichen Gefühle der Befriedigung oder Nichtbefriedigung, die vom Gefallen und Missfallen geweckt werden.

Demnach müssten auch diejenigen Gefühle eine bestimmte Qualität haben, die angeblich den Vorstellungen ihren Ton der Lust und Unlust leihen. Sie können nicht jener Blume im Wunderlande gleichen, die wohl mit einer Farbe blühen soll, aber weder mit blauer, noch gelber, noch weisser, sondern mit der „Farbe überhaupt“. Aber welche Qualität käme dann dem Lust- oder Unlusttone der Vorstellungen zu, die selber auf Lust oder Unlust gehen? Es kann keine sein, die er etwa mit dieser letzteren Lust oder Unlust teilte, so dass sich die betonende und die vorgestellte Lust oder Unlust völlig glichen. Denn dann wäre gegen alle Erfahrung die Vorstellungsannehmlichkeit nicht überall gleichartig, sondern verschieden wie die jeweilig vorgestellte Lust. Man stelle sich z. B. das Vergnügen vor, das man im warmen Bade geniessen, die Erholung auf einem Spaziergange, den man unternehmen, die Mitfreude, die einem das Glück einer geliebten Person einflössen, eine interessante Nachricht, die man hören wird. Das sind alles lustbetonte Vorstellungen. Allein weder giebt uns die erste die Lust des warmen Bades, die sie verspricht, noch schenkt uns die zweite die der Erholung, noch besteht die Annehmlichkeit der dritten Vorstellung in sympathetischer Freude, noch interessiert die vierte Vorstellung bereits selber. Sie erscheinen uns im Gegenteil alle in gleicher Weise lustvoll, die einen mehr, die anderen weniger. Das widerlegt die Deutung, als müssten jene Vorstellungen ihren Gefühlston in der Qualität eben der Lust haben, die sie dem vorstellenden Geiste vorhalten. Welche Art der Annehmlichkeit kommt ihnen aber sonst zu? Das bliebe dunkel, wenn nicht alle diese Gegenstände gefielen. Das Gefallen wirkt psychisch Lust und diese ist es, die wir in der Lustbetonung jener Vorstellungen erleben. — Bei den unlustbetonten Vorstellungen dasselbe Bild! Ist die Unlust, die dem Gedanken an Schmerz folgt, dem Schmerz

ähnlich? Auch hier: nein. Denn es berührt uns gleich unlustvoll, an bevorstehenden Zahnschmerz oder Übelkeit oder Hunger zu denken. Psychisch gewirkte Unlust, dieselbe die sich dem Missfallen an diesen Gegenständen paart, erleiden wir hier.

Damit sehen wir sich bestätigen, was wegen der Wesensgleichheit alles Gefallens (bezw. Missfallens) von vornherein zu erwarten war: auch die Lust (bezw. Unlust), die das Gefallen wirkt, ist überall gleichartig, wie es selber. Die letztere Gleichartigkeit erklärt erst die Thatsachen, die bei der Betonungslehre in falschem Licht erschienen.

4. Klar liegt jetzt die Lehre vom Gefallen und Missfallen vor Augen. Wir sahen, dass diese beiden Regungen die primären Willensakte sind, und lernten sie in ihren verschiedenen Sättigungsverhältnissen kennen (§ 8). Die Kenntnis der letzteren erschloss das Gesetz, nach dem alles Wünschen und Widerstreben von ihnen abhängt (§ 9 Nr. 3). Wie hier die Kraft jener Akte im Gebiete des Willens wirkt, so üben sie auch centrierende Einflüsse auf unser Vorstellen (§ 9 Nr. 4). Endlich, noch zuletzt, haben wir gesehen, dass alles Gefallen und Missfallen auch aufs Fühlen wirkt (§ 10). Lässt sich der Beweis für die Existenz und Eigenart der genannten Regungen vollständiger führen?

Da man sie indessen so oft mit Gefühlen verwechselt hat, so fassen wir hier noch einmal mit kurzen Worten ihr Verhältnis zu jenen zusammen. Wir erfuhren darüber a) das Negative, dass Gefallen und Missfallen selber kein fühlendes Erleben sind (§ 7 S. 89 ff.); b) das Positive, dass sie sich in jener aktiven Weise auf das Fühlen beziehen können, nach der sie[1]) auf Lust und gegen Unlust gerichtet erscheinen. Daneben erkannten wir freilich, dass es noch manches andere giebt, worauf sie ebensogut gehen können, z. B.

[1]) Dass das keine intentionale Beziehung ist, darüber § 12.

Wert und Unwert der eignen Person, das Sein bezw. Nichtsein von Fremdwerten. Sofern Werte bezw. Unwerte des Zustands unser Gefallen oder Missfallen auf sich ziehen, lässt sich sagen, solcher Gegenstand gefällt, weil er Lust, missfällt, weil er Unlust bringt (§ 7a S. 88). Auch damit nicht genug! Das Gefallen und Missfallen, fanden wir, hängt c) noch in anderer Weise mit Lust und Unlust zusammen. Nicht bloss, dass letztere Gefühle mitunter den Zielpunkt bilden, worauf sich das Gefallen oder Missfallen richte — dergleichen Zielpunkte könnten auch Fremdwerte und -Unwerte und solche der eignen Person sein — sondern es giebt Lust und Unlust, die das Gefallen und Missfallen viel regelmässiger begleitet, weil sie nicht sein Ziel, sondern seine Folge ist. Das ist die psychisch gewirkte Lust und Unlust, die im Gefallen und Missfallen ihre Ursachen hat. Wegen dieser kausalen Beziehung bedient sich die Sprache oft gerade der entgegengesetzten Wendung wie oben. Dort hiess es, ein Gegenstand gefällt, weil er Lust, missfällt, weil er Unlust bringt. Anders, wenn man an jenes kausale Erlebnis denkt. Dies beschreibt man, indem man umgekehrt sagt, ein Gegenstand bringt Lust, weil er gefällt, Unlust, weil er missfällt (§ 7 S. 90 und § 10). Es sei d) hinzugefügt, dass eben diese psychisch gewirkte Lust der Gegenstand eines neuen, zweiten Gefallens werden kann. Hier liegt die letzte Wurzel dafür, warum so oft sekundäre Begehrungen entstehen (§ 4).

Doch allzu weit verflogen wir uns in die Tiefen einer Lehre, die erst werden will. Noch ist sie nicht, sondern winkt nur. Noch ist ihr Leben, ihre Existenz bedroht. Die empiristischen Willenspsychologen erkennen die Thatsachen nicht an, auf denen sie ruht. Diese Philosophen lassen die Sättigungs-Unterschiede des Gefallens und Missfallens, aus denen wir alles Wünschen und Widerstreben

abgeleitet haben, nicht gelten. Ihnen ist und bleibt das Gefallen und Missfallen ein blosses Gefühl der Lust und Unlust, vielmehr beides sei ein Mischvorgang aus Fühlen und Vorstellen. Die Vorstellungen, die in ihn eingingen, weckten den Schein, als richte sich dieser Gesamtvorgang auf Gegenstände. So gelte von den Regungen des Gefallens und Missfallens, dass sie keine einfachen Vorgänge seien, sondern Gesamterlebnisse aus Fühlen und Vorstellen. Dasselbe lasse sich von den sogenannten Willensregungen beweisen, vom Wünschen, Wollen und Widerstreben. Letztere seien nichts weniger als wirkliche Willensregungen. Auch sie seien nur Gesamtvorgänge, die sich in Gefühle der Lust bezw. Unlust einerseits, Vorstellungen andererseits auflösen liessen. Ja, manche Empiristen sehen im Wünschen, Wollen, Widerstreben nichts als ein Vorstellen.

III.

Die Richtung der Willensregungen.

§ 11.

Die zweite (extreme) Form der empiristischen Willenspsychologie.

A.

Die Willensregungen als Komplexe aus Gefühlen und Vorstellungen. Irrigkeit dieser Auffassung.

1. Es ist die extreme Wendung der empiristischen Willenspsychologie, deren Grundton wir hier angeschlagen haben. Sie geht weit über die erste mildere hinaus, die bei Brentano vorliegt. Bekämpft sie doch die letztere (z. B. v. Ehrenfels a. a. O. S. 10 ff.), um sie zu überbieten. Nach Brentano besitzen die Willensregungen immerhin eine

gewisse Eigenart. Sie gelten ihm mit keinem der übrigen geistigen Vorgänge identisch; nur für nahe verwandt hält er sie mit den Gefühlen, deren Gattungscharakter sie teilen sollen. Weit schroffer urteilen die Vertreter der anderen Richtung. Ihnen sind die Willensregungen überhaupt nichts eignes. Sie seien, um mit dem nächsten anzufangen, blosse Verbindungen von Vorstellungen und Gefühlen.

In dieser Behauptung liegt etwas, was besticht und — verwirren könnte. Dass unser Wünschen und Wollen (= Gewilltwerden, Gewilltsein[1])) etwas anderes ist als das blosse Vorstellen, hat jeder erlebt. Tausendmal hat er vorgestellt, ohne zu wollen oder zu wünschen. Ebenso unterscheidet jedermann Wunsch und Willen (Entschluss, Absicht) von den blossen Gefühlen. Zu deutlich erinnern wir uns, manchesmal gefühlt zu haben, ohne zu wünschen und zu wollen. So drängt es sich schlagend genug auf, wie himmelweit alle Willensregungen vom Vorstellen und Fühlen, jedes für sich genommen, verschieden sind. — Aber bei aller Klarheit, mit der das naive Bewusstsein sich weigert, das Wollen mit dem Vorstellen allein oder dem Fühlen allein zu verselbigen, der Behauptung, dass im Wollen beides verschmolzen sei, erwehrt es sich nicht mit der gleichen Kraft. Findet es sich doch alle Augenblicke voll von Gesamtvorgängen, die es schlecht zergliedert. Es wird ihm schwer, die feineren Grenzen zu finden, die Teil von Teil scheiden; leichter bemerkt es, dass und wann etwas ausgefallen ist, als dass es zu trennen wüsste, was da ist. Und so steht es staunend zwar, aber hilflos gegen die Behauptung, dass auch das Wünschen, auch das Wollen ein Gesamtvorgang sei, den es unaufgelöst gelassen habe, und der restlos aus Fühlen und Vorstellen bestehe. Es nützt nichts, sich hiergegen auf

[1]) In dieser Bedeutung steht jetzt das Wort „Wollen".

das unmittelbare Zeugnis der Erfahrung zu berufen. Diese täuscht ja z. B. auch einen Klang mit einer Einheitlichkeit vor, die verschwindet, sobald man ihn in seine Partialtöne auflöst: Ebenso könnten sich ganz wohl Gefühle und Vorstellungen derart verbinden, dass sie vor der inneren Wahrnehmung einen Gesamteindruck machen, denjenigen, den man als „Wollen“ bezeichnet. Daneben könnte es andere solche Verbindungen geben mit je anderem und anderem Gesamtcharakter, die sich ebenso schwer auflösen lassen (z. B. Erwartung, Überraschung, Verwunderung, Bewunderung, unwillkürliches Interesse, jeder Affekt[1]). In dieser Streitfrage kann nur das wissenschaftliche pro und contra entscheiden. Bestände hierbei die Auffassung schlecht, die uns jetzt beschäftigt, so wäre indirekt auf unsere eigne zurückgewiesen. Gilt weder die nativistische Trieblehre, noch der mildere, noch der extreme Willensempirismus, dann muss es wohl bei dem bleiben, was sich uns aufdrängte: das Gefallen und Missfallen seien schon selber Willensregungen, es seien die eigentlichen Akte der wollenden Person, die unsern Zustand mit Wünschen und Widerstreben erfüllen, sobald sie unter gewissen Bedingungen des Kontrastes und der Sättigung stehen.

2. Unsere Willensregungen, sagt man, setzen sich aus Gefühlen und Vorstellungen zusammen. Nun wohl, mit welchem Anteil geht das Vorstellen und mit welchem das Fühlen in den Gesamtvorgang ein? Die Antwort ergiebt sich, wenn wir an Früheres zurückdenken.

a) In den Gefühlen erkannten wir Vorgänge, die, ganz in sich beschlossen, nach keiner Seite über sich hinaus

---

[1]) Dass in Bewunderung, unwillkürlichem Interesse ein Gefallen in den Affekten Gefallen oder Missfallen steckt, darüber s. oben S. 84, 88, 130 Anm. 2.

weisen (S. 36). Nichts, was darin ein inneres Thun oder eine Richtung anzeigt. Anders die Willensregungen. Ihnen kommt eine gewisse Richtung zu; sie beziehen sich auf irgend welche Gegenstände, die dadurch zu Werten oder Unwerten gestempelt werden. Ist dieser Gegenstand ein Lustgefühl (Zustandswert), so wünschen wir, dass es wachse, fortdauere, wiederkehre; ist er ein Unlustgefühl (Zustandswert), so widerstreben wir und wünschen es fort. Analog bei Person- und bei Fremdwerten. Sicher kann das Wollen, Wünschen, Widerstreben, was sich dergestalt auf Gefühle bezieht, nicht wieder Gefühl sein; solche können sich zwar associieren, aber sich nimmermehr in jenes innere, gleichsam logische Verhältnis setzen, wonach eins das Objekt des andern wäre[1]. — Indessen, behauptet hier der Empirist, was den Gefühlen unmöglich sei, das vermöchten Vorstellungen. Deren Wesen sei es gerade, sich auf Gegenstände aller Art zu richten. So auch in unserem Falle. Dass sich das Gefallen, Wünschen und Wollen auf Zustands-, Person- und Fremdwerte bezieht, dürfe nicht als Leistung eines eignen Willensaktes gelten, sondern sei der Anteil, mit dem das Vorstellen in den Gesamtvorgang eingehe, einen Vorgang, der Gefallen, Wollen, Wünschen heisse und aus Fühlen und Vorstellen bestehe.

Man hat seit alters die Beziehung, die jedes Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen auf seinen Gegenstand hat, als intentionale bezeichnet. Das soll heissen: wir vergegenwärtigen alle möglichen Gegenstände durch jene Vorgänge, ohne sie jemals in ihnen zu haben[2]. Führen wir den Aus-

---

[1]) Lust ist kein Werthalten, sondern ein Wertgehaltenes, kein Gefallen, sondern ein Gefallendes, kein Wünschen, sondern ein Gewünschtes.

[2]) Was wir haben, sind, im metaphysischen Sinne, immer nur unsere eignen Zustände und Vorgänge, einschliesslich der Akte des Wahrnehmens, Vorstellens, Urteilens selber. Die Gegenstände

druck hier ein, so muss man im Sinne der empiristischen Lehre sagen: alles Wünschen, Widerstreben, Wollen beziehe sich intentional auf das, was gewünscht, verabscheut, gewollt werde. Letzteres werde dadurch zum Ziel, Gegenstand, Zweck des ersteren. Diese intentionale Beziehung wohne aber keinem selbständigen Willenselement inne, (solches gebe es nicht), sondern Vorstellungen stellten sie her, und erwiesen sich so als der eine Bestandteil aller Willensregungen.

b) Das Vorstellen soll unsern Willensregungen die Richtung leihen. Und der Beitrag der Gefühle, des andern Bestandteils, der helfen soll, die Willensregungen zu bilden? Sie müssten ihnen nach der empiristischen Lehre die Inten-

---

aber, die wir durch diese Akte vergegenwärtigen, sind von uns und allen unseren Vorgängen, auch von den Vergegenwärtigungsakten, sehr verschieden; hier sind sie etwas Äusseres (die Sonne, die wir am Himmel sehen), dort etwas Abstraktes (die Lehrsätze vom Dreieck, die wir beweisen), in anderen Fällen etwas Imaginäres (das Gespenst, das wir uns einbilden); nur in der sogenannten inneren Wahrnehmung sind es unsere eignen Zustände und Vorgänge selbst (die Sehnsucht, die ich spüre). Von allen diesen Gegenständen wissen wir nur durch das Wahrnehmen, Vorstellen, Urteilen, das sie vergegenwärtigt, und haben sie nicht darin. Dies nicht einmal in der inneren Wahrnehmung; denn auch von ihr bleibt das eigne Wollen, Fühlen, Urteilen, das sie vergegenwärtigt, ewig verschieden. Nicht der Akt der inneren Wahrnehmung hat sie an oder in sich, sondern die Person, die innerlich wahrnimmt. Die äusseren, die abstrakten und die imaginären Gegenstände hat auch die Person nicht an oder in sich. Solche Gegenstände sind nur oder sind nicht. — Diesem eigentümlichen Kennen oder Vergegenwärtigen, das alle Wissensvorgänge auszeichnet, ohne dass sie hätten, was sie vergegenwärtigen, gebührt mit Recht ein besonderer Name. Es ist eben das, was man die intentionale Beziehung des Wahrnehmens, Vorstellens, Urteilens auf seine Gegenstände genannt hat. Man vgl. meine „Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode“, II, S. 155 Anm. und ebendort im Register unter „Erkenntnis des Seienden“.

sität liefern. — Kein Zweifel, dass den Regungen des Wünschens und Widerstrebens solche in den wechselndsten Graden zukommt. Diese Regungen können in der That bald stark (= heftig), bald schwach (= leise) sein. Jedermann widerstrebt z. B. einer Gefahr um so stärker, je näher er sie glaubt. Schwach, leise erst war im Anfang die Sehnsucht jenes, der der Heimat fern lebte. Mit der Dauer wuchs sie so, dass er es zuletzt vor Heimweh kaum aushielt. In einem andern Sinne kommt dem Wollen (Gewilltsein) Stärke zu. Jemand will arbeiten. Wir sagen, sein Wollen sei stark (= fest), wenn er dabei bleibt, welche Verlockungen oder Hindernisse auch hinzutreten. Es sei schwach (oder unfest), wenn er ihnen nachgiebt, um so schwächer (unfester), je leichter das geschieht. Man merkt den Unterschied. Was beim Wünschen und Widerstreben seine verschiedene „Stärke“ heisst, giebt sich uns unmittelbar in einer mehr oder minder grossen **Heftigkeit** jener Regungen kund; so wie wir auch die wechselnde Heftigkeit von Schmerzen mit unmittelbarem innerem Eindruck erleben. Zuerst leise, können sie rasend werden. Der verschiedenen **Festigkeit** des Wollens dagegen entspricht keine Verschiedenheit innerer Erlebnisse, die wahrgenommen werden könnte. Wir können diese Verschiedenheit nur an einem neuen, nachträglichen, wirklichen oder gedachten Umstande begrifflich abmessen. Letzterer besteht darin, dass einer gleichen Versuchung das minder feste Wollen schon unterliegt, oder unterliegen würde, während sich das festere gegen sie erhält[1]. Demnach bedeutet „Stärke“ dort beim

[1]) Solche Versuchung tritt in Gestalt eines Wunsches auf, der mit dem gegenwärtigen Wollen nicht vereinbar ist oder scheint. Unterliegt letzteres, so kehrt sich häufig das beiderseitige Verhältnis um. Dem Gegenstande des versuchenden Wunsches folgt ein Wollen, dem des bisherigen Wollens ein blosser Wunsch. Um ein Beispiel zu geben: jemand will spazieren gehen und ist, dafür

Wünschen und Widerstreben eine aktuelle Intensität, hier beim Wollen etwas dispositionelles[1]). Beides wirft die empiristische Willenspsychologie durcheinander. Sie könnte freilich mit ihren Mitteln den Unterschied gar nicht erklären, so wenig wie den des „Wollens" vom „Wünschen" selbst.

Woher kommen nun nach ihr die Intensitätsabstufungen der Willensregungen, wenn diese nichts Selbständiges, sondern aus

angekleidet, schon aus der Hausthür getreten; ihn lockt Sonnenschein und blauer Himmel. Da empfängt er eine Nachricht, die er gerne schnell beantworten möchte. Er schwankt; dann entschliesst er sich, zum Schreibtische zurückzukehren. In diesem Augenblicke bleibt zwar die Lust, spazieren zu gehen, als Wunsch in ihm lebendig, aber er giebt ihm jetzt nicht nach, sondern will für die nächste halbe Stunde etwas anderes als soeben. Sein Wollen folgt dem zweiten Wunsche, der in ihm angesichts der neuen Sachlage neben dem ersten erwacht war. In andern Fällen kann das unterliegende Wollen weichen, ohne einen Wunsch zu hinterlassen.

1) v. Ehrenfels hat das Verdienst, in seinem bedeutsamen, schon mehrfach erwähnten, willenspsychologischen Werke darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass das Wollen keine Abstufungen von Stärke, sondern, was ganz etwas anderes, solche der Festigkeit besitzt. So auch in der Vierteljahrsschrift f. w. Philos. XXIII S. 275: „Die Stärke des Willens ist ein dispositioneller oder potentieller, kein psychologisch aktueller Begriff. Ein stärkerer Wille ist derjenige, welcher schwerer zum Wanken gebracht und besiegt werden kann, derjenige, welcher grössere Verlustopfer auf sich zu nehmen imstande ist, ohne aufgehoben zu werden. Die Stärke unseres Willens können wir durch das Experiment — durch das thatsächlich oder in der Phantasie ausgeführte — erforschen, wir können sie aber nicht wie an einem Ziffernblatt an der Intensität eines aktuellen Bewusstseinselements ablesen." Das ist vorzüglich, nur insofern einseitig, als hier einzig des Falles gedacht wird, wo ein bestehendes Wollen einer Versuchung gegenüber aufhört, ohne einen Wunsch zu hinterlassen. Thatsächlich kann ein solcher nach wie vor auf seinen Gegenstand gerichtet bleiben, während der siegende, anders gerichtete Wille einsetzt. (Vgl. d. vor. Anmkg.) Zudem ist v. Ehrenfels' Beschreibung etwas mechanistisch gehalten. Wir werden statt dessen später sehen, wie sich in dem ganzen Begriffe der „Festigkeit" Verhältnisse verstecken, die sich aus neuen und besonderen Willensakten, nämlich denen des Vorziehens, und nur aus diesen erklären lassen.

Vorstellungen und Gefühlen gemischt sind? Jener Stärkewechsel könnte ihnen nicht von den gedanklichen Bestandteilen zufliessen; denn Vorstellungen unterscheiden sich nicht durch Stärke. Die Vorstellung eines Donners z. B. ist nicht stärker, als die vom Ticktack einer Taschenuhr. (Vgl. oben S. 106.) Wohl aber wechseln die Gefühle ihre Stärke. Sinnliche Lust und Unlust, Furcht, Traurigkeit, Staunen, das Mitgefühl u. dergl., alle können grösser oder geringer, stärker oder schwächer sein. Was folgt daraus im Sinne der empiristischen Lehre? Von den Vorstellungen sollten die Willensregungen ihre Richtung borgen. Den Grad ihrer Stärke müssten sie ihren gefühlsmässigen Bestandteilen schulden.

c) Aber die Willensregungen unterscheiden sich auch in ihrer Qualität. Sie wandeln sich aus einem wunschlosen Werthalten (Gefallen) ins Wünschen und Wollen, sie zeigen den Gegensatz von Gefallen und Missfallen, Begehren und Scheuen, Gebieten und Verbieten, Wünschen und Widerstreben. — Woher erstens der **Wandel** des wunschlosen Werthaltens (Gefallens) ins Wünschen und Wollen? Hier wäre auf die gedanklichen Bestandteile hinzuweisen, die nach der empiristischen Lehre in den Willensregungen stecken. Werte, die wir schlechtweg vorstellten, hielten wir ohne Wunsch wert; besännen wir uns, dass sie unwirklich seien, so wünschten wir; stellten wir gleichzeitig das Mittel vor, sie zu erreichen, so wollten wir. Woher zweitens der **Gegensatz** von Gefallen und Missfallen, Begehren und Scheuen, Gebieten und Verbieten, Wünschen und Widerstreben? Er müsste von den gefühlsmässigen Bestandteilen herkommen; er wäre im Sinne der empiristischen Willenslehre mit dem von Lust und Unlust eins. Diese Auskunft wäre freilich noch zu allgemein, denn Lust und Unlust sind blosse Abstrakta. Wir müssen also fragen, welche bestimmte einzelne Lust und Unlust den Willensregungen zu Grunde liege? Darauf

könnte die Antwort nur lauten, dass das eine besondere (spezifische) Vorstellungslust und -Unlust sei; sie gebe den Vorstellungen, in denen wir uns die Willensziele vergegenwärtigten, einen ganz eignen Lustton oder Unlustton. Das lustbetonte Vorstellen einiger Gegenstände, das unlustbetonte anderer, das eben sei unser Wollen und Widerstreben.

3. Damit rühren wir schon an die Beurteilung der empiristischen Lehre, während sich uns ihr Bild noch entrollt. Sie gleicht einem Gebäude, dessen Balken zusammenbrechen, kaum, dass es gefügt ist. Nicht ein Balken trägt. Wie? Die Vorstellungen sollten den Willensregungen ihre Richtung leihen? Aber manchmal stellen wir uns überhaupt kein Ziel vor, während wir wollen (vgl. Wundt, Phys. Psychol., 3. Aufl., II, S. 411 ff.; Ethik, 2. Aufl., S. 446), und manchmal ist das, was uns vorschwebt, gerade nicht das Willensziel (vgl. Meinong, a. a. O. S. 35). Weiter, die Gefühle sollten den Willensregungen ihre Stärke schenken? Aber oft genug wollen wir stark ohne stark zu fühlen, ja ohne dabei überhaupt zu fühlen. Die beiden Intensitäten stehen, statt einerlei zu sein, nicht einmal in regelmässigem Verhältnis (vergl. v. Ehrenfels, a. a. O., I, S. 15 ff.). Endlich, der Gegensatz der Willensregungen sollte der von Lust und Unlust sein? Schwer zu begreifen aber, welche Qualität dieser Lust- oder Unlustton hätte, und warum er einigen Vorstellungen zukommt, andern nicht. Zudem giebt es ein Wünschen und Wollen, bei dem wir keine Spur von Lust und Unlust erleben.

Das alles wird deutlich, wenn man einzelne Akte und einzelne zuständliche Erregungen im Willensgebiet näher betrachtet. Wir meinen den Akt des mittelbaren Wollens und die zuständliche Erregung des Widerstrebens.

a) Das mittelbare Wollen. Bisher war immer nur von unmittelbaren Willenszielen die Rede gewesen. Auf Zu-

standslust ging unmittelbar das Gefallen derer, die sie begehren, auf Unlust das Missfallen derer, die sie scheuen. Auf alle Arten von Personwert und Fremdwert ging unmittelbar das Wollen dort jener, die ihr Selbst suchen, hier anderer, die es im Schaffen, Schenken, Helfen, Dienen verlieren. Allein wir können auch mittelbar wollen. So wollen wir z. B. die Mittel zu dem, was uns gefällt, etwa eine Operation um der Gesundheit willen. Oder wir wollen auch darum mittelbar, weil uns etwas anderes missfällt; der Selbstmörder will z. B. mittelbar den Tod, weil er nicht in Schande leben mag; der Furchtsame will mittelbar die Nähe eines Menschen, der ihm sonst unsympathisch ist, weil er nicht allein bleiben möchte. Ebenso erleben wir ein mittelbares Widerstreben[1]) z. B. dagegen, etwas zu essen, was uns zwar schmeckt, aber nicht bekommt. Nicht immer ist das mittelbare Wollen so lustvoll, wie z. B. bei dem, der die Vorbereitungen zu einer schönen Reise trifft. Es kann auch sehr unlustvoll sein. Der Selbstmörder, von dem wir sprachen, sucht gewiss nicht gerne den Tod; viel lieber möchte er weiter leben, wenn es ohne Schande geschehen könnte. Noch häufiger ist das mittelbare Wollen weder lustvoll, noch unlustvoll. Dies vielfach dann, wenn wir uns nicht der Zwecke erinnern, wegen deren wir etwas wollen. Dann haben wir nur den Eindruck, das, was wir vorhaben, sei irgendwie und irgendwarum wichtig, einen Eindruck, in dem sich ein Werthalten ganz rein kundgiebt, ohne dass es Lust- oder Unlustgefühle begleiten. Jemand habe z. B. gelesen, und nun nahe die Zeit, zu der er einen Gegenbesuch machen muss. Er blickt auf die Uhr, sieht, dass es spät ist, springt auf, eilt zum Kleiderschrank

[1]) Wenn wir von mittelbarem Widerstreben sprechen, so bedeutet das, wie später ausgeführt werden wird, nur ein solches, das sich als zuständliche Erregung an einen besonderen Willensakt anschliesst; einzig und allein dieser kann hierbei als das Vermittelte gelten.

und wechselt den Rock. Warum das letztere? Er weiss es schwerlich in dem Augenblicke, in dem er es thut. Nur jenen Eindruck, es sei irgendwie und irgendwarum wichtig, erlebt er. Vielleicht hatte er denselben Eindruck schon vorher, als er aufsprang, zum Kleiderschrank eilte und den Schlüssel umdrehte. Das alles thut er nicht, um den Besuch zu machen. Dazu brauchte er nur den Hut zu ergreifen und so, wie er ist, hinauszueilen. Sondern er thut es, weil ihm etwas anderes missfällt, ohne dass er sich das Ziel dieses Missfallens vergegenwärtigt. Der Missachtung widerstrebt er, in die er geriete, wenn er seinen Besuch im Hausrocke machte. Dies sind die Thatbestände beim mittelbaren Wollen. (Genaueres in § 20.) Wie vertragen sie sich mit den Annahmen des willenspsychologischen Empirismus?

Hätte dieser Recht, so dürfte es kein Wollen geben, das nicht lustbetonte Vorstellung seines Gegenstandes wäre. Auch alles mittelbare Wollen müsste dieser Regel folgen. Lustvoll müsste das Wollen jenes Selbstmörders sein, der den Tod der Schande vorzieht. Lustvoll wären die Vorstellungen des Ausgehenden, sich an den Schrank zu begeben und den Rock zu wechseln. Er giebt den Befehl, man möge die Personen warten lassen, die während seiner Abwesenheit vorsprechen. Das müsste wieder eine lustbetonte Vorstellung sein. Davon zeigt die Erfahrung nichts. Der verzweifelten Stimmung des Selbstmörders giebt vielmehr eine hohe Unlust den Ton. Es ist wahr, er zieht den Tod der Schande vor. Aber wählen wir darum das Missfällige gern, weil das, was übrig bleibt, noch missfälliger ist? Keineswegs, und so klaffen hier die positive Qualität des Wollens und die negative Gefühlsbetonung des begleitenden Vorstellens weit auseinander. Eine Fabel ist ferner, dass die Vorstellungen dessen, der ausgeht, überhaupt irgend lust- oder unlustbetont wären. Auch wäre es nicht möglich, hier von

unmerklichen Gefühlen zu sprechen. Das Wollen ist doch merklich; so merklich, wie es selber, müsste auch das Gefühl sein, dessen Stärke seine eigne sein soll. Das ist eben nicht der Fall. Möge man die Qualität des Wollens hypothetisch als Lust deuten, seine Stärke stimmt mit der des Lustgefühls gewiss nicht überein. Woher kommt aber dann die Stärke des Wollens? Von der Vorstellung, die in ihm stecken soll? Sie könnte ihm überhaupt keine unterschiedlichen Grade der Intensität verleihen. Und so sehen wir hier zum zweitenmale die empiristische Lehre scheitern.

Fanden wir nicht endlich, derselbe Ausgehende wisse gar nicht einmal, warum er den Rock wechsle? Nur den Eindruck habe er, es sei das irgendwie und irgendwarum wichtig; der letzte Gegenstand des verborgenen Widerstrebens, das dabei mitspiele, schwebe seinem Vorstellen nicht vor? So fanden wir es in diesem Falle, so finden wir es in hunderten, die ähnlich sind. Der Richter wünscht zu wissen, wie alt der Angeklagte und ob er vorbestraft ist; das Dienstmädchen geht zur Herrschaft, ihr einen Besuch zu melden; der Arzt untersucht berufsmässig einen Patienten nach dem anderen; der Schmied schickt sich an, ein Pferd zu beschlagen. Alle diese Personen wollen und zwar mittelbar. Ihnen allen kommt es auf das, was ihnen zunächst vorschwebt, gar nicht unmittelbar an. Auch sie haben dabei nur den Eindruck, es sei ihnen aus irgend einem Grunde wichtig. Aber aus welchem, das vergegenwärtigen sie sich nicht, und darum lässt es sie ohne Gefühlsbewegung. Der Richter vergegenwärtigt sich nicht, dass ihn sein Gerechtigkeitssinn treibt (den Jugendlichen trifft mildere, den Vorbestraften härtere Strafe), der Arzt nicht, dass er einer Nächstenpflicht gehorcht, der Schmied nicht, dass er Lohn gewinnen will, das Dienstmädchen nicht, dass es einem gegebenen Befehle folgt (und dies wieder nur mittelbar). — Dürfte das sein, wäre das Vorstellen für alles

Wollen wesentlich? Nein. Was wir wollten, müssten wir dann auch ausnahmslos vorstellen, und was wir mit Lustbetonung vorstellten, müssten wir wollen. Statt dessen fehlt hier jegliches Vorstellen in den verborgenen unmittelbaren Willensregungen. Es fehlt ebenso, wie zu dem mittelbaren Wollen, das aus den genannten unmittelbaren Willensakten entspringt, jegliches Fühlen fehlt. Zum drittenmale versagt damit, an ein und demselben Beispiele, die empiristische Annahme, dass sich alles Wollen aus Vorstellen und Fühlen zusammensetze.

b) Das Widerstreben. Nicht minder bricht der extreme willenspsychologische Empirismus in allen seinen Teilbehauptungen zusammen, wenn wir auf das Widerstreben blicken. Dies müsste nach der empiristischen Lehre Unlustqualität haben. Es müsste um so energischer auftreten, je grösser die Unlust wäre, in der es bestände, und sein Ziel müsste in einer Zweckvorstellung klar vorliegen.

Aber die Qualität keines Widerstrebens lässt sich je auf Lust oder Unlust zurückführen. Nicht auf Unlust; denn suchen wir nach einer Vorstellung, die sich mit dem Widerstreben möglichst deckt, so scheint es die zu sein, dass uns dies oder jenes Missfällige erspart bleibe. Wem z. B. der Gedanke widerstrebt, Ricinusöl einzunehmen, der wünscht sich die Unlust vom Halse, die ihm droht. Er verwünscht die Medizin und den Zustand, der ihn zwingt, sie zu gebrauchen. Das um so mehr, je missfälliger ihm die erstere ist. Wie könnte eine Vorstellung selber unlustvoll sein, die gerade gegen Unlust geht? Doch auch lustbetont kann die Vorstellung nicht sein, in der nach der empiristischen Lehre das Widerstreben wurzelt. Man frage den Verbrecher, wie ihm zu Mute ist, während er zum Richtblock geschleppt wird. Mit allen Fasern seines Wesens widerstrebt er dem Schicksal, dem er entgegengeht. Sein Wille richtet sich um so energischer gegen

das Schreckliche, je näher es bevorsteht. Und ihm sollte er mit Lust widerstreben, mit um so grösserer, je näher es kommt? Wer widerstrebt, den freut beileibe sein Widerstreben nicht. Es richtet sich zwar gegen ein Objekt, das missfällt, aber darum noch lange nicht auf ein solches, das gefällt.

Dringen wir tiefer, so stossen wir hier auf ein eigentümliches Dilemma, das sich bei allem Widerstreben wieder findet. Zweierlei nämlich pflegt uns vorzuschweben, während wir widerstreben. Einmal stellen wir den missfälligen Gegenstand selber vor und dass er bevorstehe; andererseits vergegenwärtigen wir uns sein Aufhören. Die erste Vorstellung kann nur unlustvoll, die andere nur lustvoll sein. Hätte der Empirismus Recht, so müsste sich das Widerstreben mit einer von beiden decken. Aber mit welcher? Man versuche es, wie man will; immer stimmt entweder die Richtung der betreffenden Vorstellung oder die Qualität ihres Gefühlstons nicht. Unlustvoll ist es, an den missfälligen Gegenstand und sein Bevorstehen zu denken; in unseren Beispielen wäre das die Vorstellung des Patienten, Ricinusöl einzunehmen, des Verbrechers, sterben zu müssen. Sofern ihr Gefühlston negativ ist, wie die Qualität des Widerstrebens, deckt sie sich also mit diesem. Allein das letztere ist keine blosse Trauer, die wir hätten, indem wir Missfälliges vorstellen. Es richtet sich dagegen, es wendet sich von dem missfälligen Gegenstande ebenso ab, wie die Vorstellung auf ihn geht. So klaffen beide, jene Vorstellung und das Widerstreben, in der Richtung erst recht auseinander. Der Glaube, Missfälliges sei nahe, bewirkt erst das Widerstreben, wie könnte er darin als Bestandteil vorkommen? Ferner eher möchten wir im Widerstreben den unlieben Gegenstand haben. Einstimmiger scheint das Widerstreben mit der anderen Vorstellung gerichtet, die noch übrig bleibt: mit der,

dass das Missfällige aufhöre oder uns erspart bleibe. So wünscht jener Patient, dass er kein Ricinusöl zu nehmen brauche, der Verbrecher, dass man ihn leben lasse. Indessen auch diese Vorstellung kann keinen Teil des Widerstrebens bilden; denn sie passt nicht in der Qualität zu letzterem. Sie ist lustvoll, positiv ihre Gefühlsbetonung, dem Widerstreben dagegen eignet negative Qualität.

Oder scheint letzteres nur so? Wie, wenn das Widerstreben auch seinerseits positive Qualität hätte? Damit versuchten wir es im Anfangsbeispiele vom Ricinusöle. Ein inneres Verhalten, das gegen die Unlust gehe, könne, sagten wir dort, unmöglich selber unlustvoll sein. Trotzdem ist das Widerstreben ganz bestimmt nicht lustvoll. Sonst müsste unser Zustand um so lustvoller sein, je mehr es wächst. Das anzunehmen verbieten aber die Intensitätsthatsachen, wie wir deutlich im zweiten Beispiele sehen. Nicht mit der Lust, gerade mit der Unlust wächst das Widerstreben des Verbrechers, der zum Schaffot geschleppt wird. Kurz, wer immer mit dem Empirismus nach einer Vorstellung sucht, die sich sowohl in der Richtung wie im Gefühlston mit dem Widerstreben deckt, der gerät so oder so in Verlegenheit. Das ist kein Wunder. Denn es giebt überhaupt keinen Vorstellungsgegenstand, der das Ziel des Widerstrebens ausreichend wiedergäbe[1]. Dass etwas nicht sei, könnte

[1] Dies hängt damit zusammen, dass sich das, was wir bildlich „Richtung" der Vorstellungen nennen, streng genommen, überhaupt nicht mit dem vergleichen lässt, was ebenso bildlich beim Wünschen und Widerstreben so heisst. Es ist davon dem Begriffe nach verschieden (vgl. im Text weiter unten § 12). Auch fehlt der Vorstellungsrichtung der Gegensatz, den die Richtung des Wünschens gegenüber der des Widerstrebens zeigt.

Das Wünschen und Widerstreben besitzen nämlich in ganz eigenartiger Weise einen doppelten Gegensatz; sie zeigen einen solchen nicht nur in der Qualität, sondern auch in der Richtung. — Dass sie qualitativ entgegengesetzt sind, erleben wir unmittel-

jemand als solches Ziel angeben. Aber es ist doch etwas ganz anderes, gegen ein Objekt gerichtet zu sein, als auf

bar in innerer Wahrnehmung. Warum berührt es uns so befremdend, wenn ein Empirist versichert: das Widerstreben sei ein Wunsch; ein derartiger, der sich auf das Nichtsein seines Gegenstandes richte? Dass es auf ein Nichtsein, statt gegen ein Sein gehe, nehmen wir allenfalls hin. Aber dass es darum gerade ein — Wünschen sein soll, will uns nicht in den Sinn. Warum sollte es nicht ein Widerstreben bleiben und dabei auf das Nichtsein eines Gegenstandes gehen? Teilt es mit dem Wünschen den positiven Sinn der Richtung, so braucht es ja mit jenem noch lange nicht die positive Qualität zu teilen. Wir kommen hier über den qualitativen Gegensatz einfach nicht hinweg, in dem sich uns die beiden Regungen so unabweisbar aufdrängen. — Aber sie sind ausserdem auch entgegengesetzt gerichtet. Die Richtung psychischer Phänomene oder was man so nennen darf, erleben wir niemals unmittelbar, so wenig, wie etwa die Festigkeitsabstufungen des Wollens. Wir können nur konstatieren: mit dem Nichtsein gefälliger Gegenstände (die schon vorher gefallen hatten), hebt ein Wünschen an und mit ihrem Sein hört es auf; umgekehrt hebt mit dem Sein missfälliger Gegenstände ein Widerstreben an und hört mit ihrem Nichtsein auf. Das lässt sich vergleichsweise so deuten, als zögen einerseits die gefälligen Gegenstände selber das Wünschen, zöge andererseits das Nichtsein der missfälligen das Widerstreben an. Da man indessen zugeben wird, die missfälligen Gegenstände seien in der Wirklichkeit oder in der Vorstellung sicherlich eher gegeben als ihr Nichtsein, so ist es jedenfalls sach- und sprachgemässer zu sagen, dass die missfälligen Gegenstände das Widerstreben abstossen. Dann aber auch Folgerichtigkeit, wenn man nun vom Wünschen und Widerstreben selbst ausgeht und gleichsam von ihnen her die gefälligen und missfälligen Gegenstände betrachtet! Da kann es entsprechend nur heissen: auf die einen richte sich das Wünschen, gegen die andere das Widerstreben.

Es leuchtet hiernach ein, dass die Erklärungsmittel des extremen Willensempirismus überhaupt nicht ausreichen können, den Gegensatz des Wünschens und Widerstrebens zu fassen. Erläutere man ihren qualitativen Gegensatz, so viel man will, mit Hilfe der entgegengesetzten Gefühlsqualitäten Lust und Unlust! Ihrem Richtungsgegensatze, und damit kommen wir auf den Ausgangspunkt zurück, entspricht im Vorstellungsleben nichts. Vielmehr schlägt der gewaltsame Versuch sogleich fehl, die „intentionale Beziehung“ der Vorstellungen in dem wieder zu finden, was man bildlich als die „Richtung“ des

sein Nichtsein. Nur das erstere ist reines Widerstreben[1]), letzteres wäre schon ein Wünschen. Auch ist die Vorstellung, dass etwas nicht sei, ungemein abstrakt; ein Kind hat sie gewiss nicht, und doch vermag es unzweideutig zu widerstreben. Daher muss es sich gerade umgekehrt verhalten, als wie es der Empirismus vermutet. Wir widerstreben nicht, indem wir lustvoll oder unlustvoll vorstellen, sondern wir widerstreben Gegenständen, die uns missfallen, in einer Weise, die man überhaupt nicht entsprechend in Vorstellungen fassen kann. Erst nachdem man öfter widerstrebt hat, stellt sich mit dem Erfolge des Widerstrebens der Wunsch oder die Vorstellung ein, dass Gegenstände nicht seien. Statt dass die Vorstellung das Widerstreben bedingte oder gar bildete, bedingt dieses sie. (Vgl. oben S. 109, Anm.) Das Denken borgt hier vom Wollen, das theoretische vom praktischen Bewusstsein, nicht aber borgt das praktische Bewusstsein vom theoretischen.

4. Wir stehen am Ende einer umfassenden Probe. Es galt die extrem-empiristische Willenslehre zu wägen. Wir haben es gethan und sie zu leicht befunden. Alle ihre Annahmen versagen. Über nichts kann sie ausreichende Rechenschaft geben, weder über die Stärke, noch über die Qualität, noch über die Richtung der Willensregungen; an den Beispielen des mittelbaren Wollens und des Widerstrebens zeigt sich ihre Ohnmacht. — Am Ende der empiristischen Willens-

---

Wünschens und Widerstrebens bezeichnen kann. Man müsste danach behaupten, die Vorstellungen seien eben so „positiv“ wie das Wünschen „gerichtet“ (sie gingen auf, statt „gegen“ ihren Gegenstand). Dann bleibt notwendig die Richtung des Widerstrebens ohne Analogon auf dem Vorstellungsgebiete.

[1]) Da das Widerstreben gegen ein missfälliges Objekt geht, nicht auf dessen Aufhören, so erklärt es sich, dass uns auch Vergangenes widerstreben kann, z. B. die einstigen Hexenprozesse, oder in der „Reue“ die eigene frühere Schlechtigkeit.

lehre selber stehen wir trotzdem nicht. Erst jüngst ist ein neues empiristisches System aufgekommen, das eine Reformation der älteren empiristischen Lehre an Haupt und Gliedern bringen will. Es meidet ihre Schwächen; aber nur, um an dem Prinzip, die Willensregungen seien nichts Selbständiges, um so zäher festzuhalten und es unter der Hülle eines psychologischen Gesetzes erst recht auf den Schild zu heben.

B.

Ebensowenig sind die Willensregungen blosse Vorstellungen, die mit maximaler Stärke im Bewusstsein haften.

1. v. Ehrenfels (System der Werttheorie, I. Band: Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens, 1897) hat den oben angedeuteten Versuch unternommen. Jenem Autor gelten die Begehrungen [1]) nicht erst für eine Verbindung von Gefühlen und Vorstellungen; dies anzunehmen sei schon deshalb falsch, weil es Willensregungen gebe, ohne dass die geringste Lust oder Unlust mit ihnen erwache. Das Wünschen, Widerstreben, Wollen (= Gewilltwerden, Gewilltsein) sei schlechtweg ein Vorstellen. Keine Behauptung könnte das unbefangene Bewusstsein mehr verblüffen. Was drängt sich diesem schlagender auf, als gerade das, wie himmelweit sich das Wünschen, Widerstreben, Beabsichtigen und Entschliessen vom blossen Vorstellen unterscheidet? Allein das Vorstellen, das nach dem genannten Autor Willensregung sein soll, ist auch kein gewöhnliches: es soll im jeweiligen Augenblicke fester im Bewusstsein haften als alles übrige, das gleichzeitig möglich ist.

---

[1]) v. Ehrenfels sagt „Begehrungen“ für Willensregungen im allgemeinen.

Die ältere empiristische Willenslehre hatte gar nicht darauf geachtet, dass die Vorstellungen mit einer gewissen Festigkeit im Bewusstsein haften. Sie sah nur, dass sie ohne Intensitätsgrade sind. Bei der Frage, warum das Wollen, Wünschen und Widerstreben Unterschiede der Stärke zeige, konnte sie deshalb nur auf die Gefühle hinweisen, die den Vorstellungen der Willensziele den bald stärkeren bald schwächeren „Ton“ gäben. Wir wissen, wie wenig diese Ausflucht taugt (vgl. S. 146, 149). Sie sei auch, werden wir jetzt belehrt, entbehrlich. Denn die Stärke der Willensregungen ist nach v. Ehrenfels einfach die maximale Festigkeit, mit der gewisse Vorstellungen im Bewusstsein haften; diese schwer verdrängbaren Vorstellungen seien die Willensregungen.

2. Vorstellungen von der Eigenschaft, dass sie mit maximaler Festigkeit im Bewusstsein haften? Dieser Begriff muss natürlich weiter erklärt werden. Wodurch erlangen sie solche Eigenschaft und bis zu welchem Betrage geht in jedem Augenblicke das Maximum? Der genannte Autor führt uns mit seiner Antwort in die Werkstatt des Gefühlslebens. Nicht bloss die Associationsgesetze bestimmen nach ihm den Vorstellungsverlauf; auch unsere Gefühlslage wirke darauf, dass gewisse Vorstellungen leichter eintreten und fester haften, als gewisse andere. Man müsse sich denken, dass sowohl jede Vorstellung, die bei einer gegebenen Gefühlslage wirklich auftrete, wie alle übrigen, die ausserdem auftreten könnten, gleichsam einen Gefühlssturm entfesselten oder entfesseln würden. Sei dieser zu Ende, so habe sich die ursprüngliche Gefühlslage entweder verbessert oder verschlimmert oder auch auf gleicher Glückshöhe erhalten. Dass gerade nur die erstere Vorstellung eintrete, komme (abgesehen von Associationswirkungen) daher, weil sie die relativ angenehmste sei; d. h. der Gefühlssturm, den sie wirklich entfache, schliesse mit weniger Unlust ab, als die andern

gleichzeitig möglichen Gefühlsstürme, die die übrigen Vorstellungen entfachen würden. Und zwar hafte die siegende Vorstellung um so fester im Bewusstsein, je mehr Unlust im ersten Falle gegenüber dem zweiten gespart werde, je grösser der Glücksüberschuss, der relative Glückszuwachs[1]) sei, den sie im Vergleiche zu den übrigen Vorstellungen herbeiführe. Ihre Beharrungskraft sei also nicht etwa dem absoluten Glückszuwachs proportional, um den sich mit ihrem Eintritte die ursprüngliche Gefühlslage verbessert habe. Nicht die Differenz zwischen dem alten und dem neuen Glücksstande (eine Differenz, die bei Gefühlsverschlimmerung negativ ausfiele) messe die Festigkeit der siegenden Vorstellung. Deren Beharrungskraft stehe in geradem Verhältnisse erst zu dem relativem Glückszuwachs, den sie bringe. Sie habe ihr Mass an der Differenz zweier Gefühlsbesserungen, von denen die eine auf Rechnung jener angenehmsten, die andere auf Rechnung einer beliebigen minder angenehmen komme. (Vgl. Exkurs II.) Das sei das Gesetz der „relativen Glücksförderung“ für Vorstellungen. Von ihm würden auch die im höchsten Grade glückfördernden oder unlustsparenden Vorstellungen beherrscht, die wir Begehren nennten. Sie unterschieden sich von andern ihresgleichen nur dadurch, dass wir uns in ihnen sehr lebhaft einen Gegenstand erreicht oder vermieden dächten. Wir könnten demnach niemals wünschen, widerstreben, wollen, ohne dass uns durch das Wünschen, Widerstreben, Wollen für jedes Zeitdifferential seines Beginns und seiner Dauer mehr Glück erwachse, als wenn in dem betreffenden Augenblicke jene Akte unterblieben wären oder aufhörten. Letztere Angabe enthalte

---

1) Unter Glück versteht v. Ehrenfels immer ein Mehr von Lust oder ein Weniger von Unlust. In Wahrheit besteht es nicht darin, sondern in der möglichsten Sättigung aller Werthaltungen, zumal der höheren. Der Begriff gehört zum Willens-, nicht zum Gefühlsleben.

das „Gesetz der relativen Glücksförderung für das Wünschen, Widerstreben und Wollen“.

Eben hierdurch räumt v. Ehrenfels mit der bisherigen empiristischen Lehre auf. Er bringt die Begehrungsvorstellungen in eine ganz andere Beziehung zu den Gefühlen, als der ältere Empirismus und nebenbei auch der Hedonismus. Nach dem Hedonismus hat das begehrende Vorstellen die Verbesserung der Gefühlslage zum Zweck. Das sei die eine falsche Auffassung. Nach dem älteren Empirismus spielt die Hauptrolle der aktuelle Gefühlston (Strebenslust, Widerstrebensunlust), der sich an die Begehrensvorstellung selbst heftet. Das sei die andere falsche Auffassung. Solcher Gefühlston (Strebenslust) sei zwar gelegentlich vorhanden, habe aber gar nichts mit dem auszeichnenden Charakter der Begehrungsvorstellung zu thun. Diese wurzle in unserer gesamten Gefühlslage; mit ihr hänge sie wie oben geschildert zusammen, so nämlich, dass sich mit ihr die Gefühlslage am meisten aufbessere, bezw. am mindesten verschlimmere. Hierzu trage ihr eigner Lustton am wenigsten bei. Denn weder brauche „Strebenslust“ immer aufzutreten, noch sei sie, wo sie sich einstelle, besonders lebhaft. Viel lebhafter wirkten andere Lustquellen, die sich die eintretende Begehrensvorstellung eröffne; man denke z. B. an alle die Hoffnungen, die sie wecke[1]). Welches ist hiernach, in unseres Autors Sinne, die Qualität der Willensregungen? Nicht der Lust- oder Unlustton der Begehrensvorstellung, da es auf ihn ja gar nicht ankomme; sei die Vorstellung doch gelegentlich ganz neutral. Sondern die fragliche Qualität falle mit der des Vorstellens zusammen. Und der quali-

[1]) A. a. O. I, S. 37. Das Beispiel ist nicht glücklich gewählt, da der Autor ib. S. 21 Hoffnung schon selbst als ein Begehren (also doch wohl als eine blosse Vorstellung) bezeichnet, nämlich als einen zuversichtlich freudigen Wunsch.

tative Gegensatz der Willensregungen? Er soll davon herkommen, dass wir uns im Streben (Wünschen, Wollen) vorstellen, der Gegenstand sei erreicht, im Widerstreben, er sei vermieden. Selbstverständlich decke sich dabei auch die Richtung des Begehrens mit der jenes Vorstellens.

Um zusammenzufassen, ein besonderes psychisches Grundelement, Begehren, giebt es auch nach v. Ehrenfels nicht. Das, was wir so nennen, ist nach seiner Meinung eine Vorstellung, durch die wir einen Gegenstand erreicht oder vermieden denken (Richtung, qualitativer Gegensatz des Begehrens). Sie müsse in dem Augenblicke, wo sie auftauche, die relativ angenehmste sein. Sie brauche nicht gerade positiv Lust zu wirken, müsse aber, indem sie eintrete, den Gefühlsstand so verändern, dass er zu einem Lustmaximum oder Unlustminimum aufrücke. Dabei könne das letztere auch gelegentlich der Null gleichkommen; alsdann stellten wir jenen Gegenstand bloss vor, ohne zu fühlen, und wollten ihn doch (die Vorstellungsqualität des Begehrens). Je mehr sich der Gefühlsstand verschlimmere, wenn jene Begehrungsvorstellung wiche, mit um so grösserer Kraft widerstehe er ihrem Verdrängtwerden, d. i. um so fester sei das Begehren (die Stärke des Begehrens).

3. Unstreitig haben wir hier den willenspsychologischen Empirismus in seiner feinsten und geistigsten Gestalt. Indessen unüberwindliche Schwierigkeiten erdrücken ihn auch in dieser.

a) Die Willensregungen sollen blosse Vorstellungen sein, die sich mit einer gewissen maximalen Festigkeit im Bewusstsein behaupten? Dawider steht unerschütterlich der Nachweis, dass wir zu manchen Willensregungen überhaupt keine Gegenstände die ihnen entsprächen, vorstellen können, so z. B. wenn wir widerstreben. Ferner dass wir zu manchen anderen die Ziele gewiss nicht vergegenwärtigen, die zu ihnen gehören, so z. B. nicht die letzten Zwecke vielen mittelbaren

Wollens. Selbst wenn jene Ziele in einem unbewussten Denken[1]) vorlägen, so fiele doch noch immer der Nebengedanke aus, sie könnten erreicht oder vermieden werden. Ohne diesen aber giebt es nach v. Ehrenfels kein Begehren, und so fehlte hier gerade der Wille, der das mittelbare Wollen zu dem machte, was es ist. Der letzte, massgebende, unmittelbare Wille fehlte, ohne den uns die Gegenstände des mittelbaren Wollens gleichgiltig liessen; denn ohne ihn hätten wir nimmermehr den Eindruck, sie seien irgendwo und irgendwie wichtig. (Vgl. S. 148 f.) Diese Erfahrungen, die die Richtung der Willensregungen angehen, widersprechen allem und jedem Empirismus. Sie lassen sich verallgemeinern. Die Objektlosigkeit eignet, werden wir bald sehen (§ 12), allen Willensregungen.

b) Nicht besser genügt, was wir über die Qualität der Willensregungen hören. Was sagte man uns darüber? Die Willensqualität soll sich mit der des Vorstellens decken, also in allem Wollen einerlei sein. Auch das Widerstreben teile sie; auch dieses erweise sich als Streben, Wünschen, Begehren, nämlich als verabscheuendes. Wenn es den übrigen Begehrungen entgegengesetzt scheine, so liege das nur daran, weil wir in ihnen das Nichtsein eines Gegenstandes anstrebten, in jenem das Sein[1]).

Diese Behauptung ist doppelt falsch, denn sie fegt sowohl den qualitativen, wie den Richtungsgegensatz (vgl. Anm. S. 152) des Wünschens und Widerstrebens hinweg. Zunächst genügt es nicht, bloss den Richtungsgegensatz der beiden Erlebnisse zu bestreiten, um ihre Gleichartigkeit zu erweisen[2]).

---

[1]) Gegen die Annahme unbewussten Vorstellens vgl. meine „Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen" unter „unbewusst".

[2]) Man vgl. v. Ehrenfels, a. a. O. I. S. 6: „Unter dem gemeinsamen Begriff des Begehrens umfassen wir alles Wünschen, Streben, Wollen, psychische Akte also, welchen es gemeinsam ist,

Unser Autor irrt, zu glauben, die letztere ergebe sich von selber, wenn jener falle. Vielmehr bliebe das Widerstreben auch dann noch eine negative Regung, hätte er mit seiner Deutung des Widerstrebungsziels recht. Das Widerstreben bliebe dem Wünschen noch immer qualitativ entgegengesetzt, wenn man ein Nichtsein als seinen Gegenstand ansehen dürfte. Gewiss hört es beim Nichtsein eines missfälligen Gegenstandes auf; ebenso gewisslich indessen ist es darum noch lange kein — Streben. Vor allem aber: jene Deutung ist nicht richtig, dass das Widerstreben oder Zurückbeben auf das Nichtsein eines Gegenstandes gehe. Weitgefehlt! Es wendet sich gegen dessen Sein. Das muss selbst v. Ehrenfels anerkennen. Denn er bemerkt gelegentlich (System der Werttheorie, I, S. 218): „Analog werden mit dem verabscheuenden Begehren die Objekte in der Vorstellung gleichsam abgestossen oder zurückgewiesen.“ (Man vgl. die Definition Wundts oben S. 115, Anm. 1.) Dasselbe bezeugt jedes Kind, das längst widerstrebt, ehe es vom Nichtsein der Gegenstände eine Ahnung hat[1]). Widerstreben nicht ebenso unzweideutig auch viele niedrig organisierte Tiere,

auf ein bestimmtes Ziel oder einen Zweck gerichtet zu sein, nämlich entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges, das Eintreten oder Zutreffen eines Vorgangs, oder aber auf die Nichtexistenz oder Vernichtung eines Dinges, das Hintanbleiben oder Aufhören eines Vorgangs. Demnach unterscheiden wir positive und negative Akte des Begehrens, erstere als Begehren im engeren Sinne, letztere als Verabscheuen zu benennen“. Ähnlich S. 18 u. ö., insbesondere noch S. 240: „Auch die negativen (verabscheuenden) Begehrungsakte bringen kein neues Element in die Betrachtung; nur dass hier die Vorstellung des thatsächlichen Verlaufs, wie er bei Aufhebung des verabscheuten Objekts erwartet wird, an Stelle der Zielvorstellung beim positiven Begehren tritt.“ Ebenso Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXIII, 3, S. 281: „Widerstreben ist Anstreben des Nichtseins oder Vergehens“.

[1]) Es wünscht auch, ehe es vom Sein der Gegenstände eine Vorstellung hat. Vgl. oben S. 109.

bei denen sich noch überhaupt kein Vorstellungsleben entwickelt haben kann?

Hier bemerkt man, wie die empiristischen Hilfsmittel des genannten Philosophen versagen. Er ist mit ihnen nicht einmal im stande, den qualitativen Gegensatz zwischen Wünschen und Widerstreben zu erklären. Der ältere Empirismus konnte doch noch anerkennen, dass ein solcher bestehe, und konnte den Versuch wagen, ihn wieder aus einem Gegensatze, dem von Lust und Unlust zu erklären. Die neue Lehre muss den ersteren Gegensatz einfach leugnen. Denn sie hat nichts, als die gleichbleibende Qualität des Vorstellens, um sie mit der der Willensregungen zu verselbigen. Woher sollte diesen auch so etwas anfliegen, wie der Gegensatz von Wünschen und Widerstreben? Alle Begehrungsvorstellungen sollen sich ja ganz gleich verhalten, sie sollen sich alle ausnahmslos durch maximale Glücksförderung im Bewusstsein behaupten.

c) Blicken wir nun auf den Stärkegrad der Willensregungen. Er soll um so grösser sein, je mehr sich der Gefühlsstand mit der eintretenden Begehrungsvorstellung verbessere gegenüber dem Falle, dass sie ausbleibe. Und zwar soll die genannte Vorstellung unseren Gefühlsstand stets auf sein jeweiliges Glücksmaximum oder Unlustminimum bringen, so dass, wenn sie ausbleibe, keine andere konkurrierende Vorstellung von der gleichen relativen Glücksförderung begleitet wäre.

α) Allein hatten wir nicht oben (S. 143 f.) erkannt, die Stärke der Willensregungen sei gar kein einheitlicher Begriff, zwei grundverschiedene Sachen verbörgen sich darunter: Festigkeit eines Aktes, nämlich des Wollens, Heftigkeit zweier zuständlicher Erregungen, nämlich des Wünschens und Widerstrebens. Letztere Erregungen erlebt man in ihren aktuellen Intensitäten. So wird die Sehnsucht nach einem erwarteten

lieben Briefe um so heftiger, je länger er ausbleibt, und man spürt, wie sie wächst; so widerstrebt, auf dem Gange zur Hinrichtung, ein Verbrecher um so mehr, je näher er dem Schauplatze seines Ablebens kommt. Einzig auf diese Art von Stärke der Begehrungen hatte der ältere Empirismus gesehen (v. Ehrenfels nennt ihn deshalb Aktualitätslehre) und konnte den (missglückten) Versuch wagen, sie mit der ebenso aktuellen Stärke der Gefühle zu verselbigen. Dem zweiten Stärkephänomen, das die Willensregungen zeigen, gerecht zu werden, fand er kein Mittel. Was v. Ehrenfels erklärt oder doch zu erklären unternommen hat, ist gerade umgekehrt jenes andere, die Festigkeit des Wollens (= Gewilltseins). Sie sei es, die man in der Kraft wiederfinde, mit der eine Begehrensvorstellung beharre. Ein neuer Begriff müsse ihre Grösse messen: das Maximum relativen Glückszuwachses, das mit der Begehrensvorstellung und keiner anderen eintrete. — Aber wo bleiben hier die aktuellen Stärkegrade des Wünschens und Widerstrebens? Auch diese beiden Regungen löst ja unser Autor in blosse Begehrensvorstellungen auf; da müsste es doch an letzteren etwas geben, was auch solchen Heftigkeitsunterschieden entspräche. Allein was sähe am Vorstellen im entferntesten nach Intensitätsabstufung aus? Kurz, die neue empiristische Lehre lässt ebensowenig Platz, den Stärkewechsel des Wünschens und Widerstrebens zu erklären, wie die ältere den Festigkeitsverhältnissen des Wollens Rechnung getragen hat. Damit bereits ist der geistvolle Versuch unseres Autors gescheitert.

β) Ja, selbst jenen Festigkeitsverhältnissen wird er nicht wirklich gerecht, so gross das Verdienst ist, sie betont zu haben. Im Begriff der Festigkeit liegt, ein und dasselbe Wollen könne gleichzeitig fest und nicht fest sein; fest gegenüber einem Wünschen, dessen Gegenstande wir den seinen vorziehen, nicht fest gegenüber einem Wollen, das

sich auf Werte richtet, die einem noch mehr gelten. So bringt z. B. ein Vater Geldopfer für seinen Sohn. Er wünscht, das nicht zu brauchen, ordnet aber der Liebe zu seinem Kinde die Rücksicht auf eignes Wohlleben unter. Das Wollen für das Wohl des Sohnes ist fest gegenüber seinen eigennützigen Wünschen. Eben dieser Vater wird der alleinige Mitwisser eines Verbrechens, das der Sohn begangen hat. Er geht mit zerrissenem Herzen hin und zeigt sein eigen Fleisch und Blut an. Sein väterliches Wollen für sein Kind ist nicht fest gegenüber dem anderen Willen, die Pflicht zu erfüllen, die er dem Staate im Kampfe wider das Verbrechen schuldet. Beide Beispiele und alle, die ähnlich sind, vertragen sich nicht mit der Lehre v. Ehrenfels'. Ihr zufolge ist irgend eine Vorstellung, also auch eine Begehrensvorstellung, dann minder fest als eine andere, wenn jene weniger angenehm ist, d. h. wenn sie die Gefühlslage minder verbessert oder mehr verschlimmert als diese. Andererseits dürfen, wieder nach derselben Lehre, überhaupt nur die jeweilig angenehmsten Vorstellungen für ein Begehren gelten, d. h. die, die im vorliegenden Augenblicke höhere Lust, geringere Unlust bringen, als alle, die gleichzeitig möglich sind. Daraus folgt, ein Begehren könnte, nach unserem Autor, in dem Augenblicke, wo es einem anderen gegenüber nicht fest ist, gar kein — Begehren sein. Ex definitione käme ihm ja alsdann keine maximale Annehmlichkeit zu. Die heissen Wünsche jenes Vaters für den Sohn, die fortlodern, während er ihn anzeigt, wären keine Wünsche; sie wären es ebensowenig, wie die des Vaters für sich selber, die er hegte, aber in sich verschloss, als er seinem Kinde die Geldopfer brachte.

4. a) Das sind Widersprüche mit den Thatsachen und Widersprüche der obigen Lehre mit sich selber, die man nicht übersehen kann. Die letztere war schon ausser stande

die Objektlosigkeit, die Richtungs- und Qualitätsunterschiede der Willensregungen zu erklären. Dazu kommen diese neuen Schwierigkeiten, in die sie sich ausserdem verstrickt. Sie zeigen, wie misslich es ist, die natürliche Ordnung der Dinge zu verkennen.

Man erinnere sich, welches der wirkliche Sachverhalt ist. Nicht nur erfüllen Missfallen und ungesättigtes Gefallen die Seele mit Widerstreben und Wünschen. Dieselben Akte centrieren auch Vorstellungen um sich und werden dabei der eine immer ungesättigter, der andere immer satter. Ebendamit bessert sich jedesmal von selbst der Gefühlsstand. Denn stets bringt es Lust, wenn Gefallen gesättigter, Missfallen ungesättigter wird. Die Vorstellungsbewegung und die Verbesserung des Gefühlsstandes folgen also daraus, dass jene Willensakte des Gefallens und Missfallens schon vorhanden waren, bestimmte Sättigung hatten und unter bestimmten Kontrastverhältnissen standen. Das ist die natürliche Ordnung der Dinge. (vergl. oben § 9.)

Anders nach v. Ehrenfels. Er kehrt nicht nur das Verhältnis von Ursache und Wirkung um, sondern lässt geradezu in den Folgethatsachen des Willens diesen selbst verschwinden. Ihm entgeht es, dass die Vorstellungsbewegung und die Glücksförderung blosse Folgethatsachen sind. Statt sie beide zusammen aus den Regungen des Gefallens und Missfallens abzuleiten, lässt er sie wechselseitig von einander abhängen. Die Begehrungsvorstellungen sollen eine grössere Gefühlsverbesserung als alle anderen herbeiführen; die Gefühlsverbesserung, wenn eingetreten, soll wieder ihrerseits jene Vorstellungen im Bewusstsein festhalten. Die letzteren, so festgehaltenen seien die Willensregungen. Damit irrt unser Autor zweimal. Er verkennt, was die Willensregungen sind, und was sie verursacht; er giebt sowohl eine falsche Definition des Willens, wie ein falsches Motivgesetz. Von

diesem haben wir erst später zu handeln (§ 16, 17), jene liegt hinter uns.

b) Hiermit ist die gesamte empiristische Willenspsychologie zusammengestürzt. Ein starker Bau, so lange wir ihn aus der Ferne sahen; ein Kartenhaus, wenn wir es näher beschauen. Die frische Luft der psychologischen Thatsachen bläst es um. Die Willensregungen sind und bleiben in ihrem Wesen selbständig. Weder in Vorstellungen noch in Gefühle bez. Nebengattungen von solchen, auch nicht in Gesamtheiten von Gefühlen und Vorstellungen oder in Beziehungen der letzteren zu Gefühlsdispositionen lassen sie sich je auflösen. Die Eigenheiten ihrer Qualität, Stärke und Richtung weisen sie vielmehr in eine besondere Klasse. Alle gegenteiligen empiristischen Willensdefinitionen versagen.

Gegen diese entscheidet noch ein Gesichtspunkt für sich allein. Er stellt sich mit einem positiven Resultate heraus, das unser Gang mit dem extremen Willensempirismus ans Licht bringt. Mit je einem solchen positiven Ergebnis hatte schon jede der früheren Auseinandersetzungen geendet. Von der Kritik der nativistischen Trieblehre waren wir mit der Einsicht geschieden, dass unser Wille kein Knäuel angeborener Triebe, sondern ein einheitliches Vermögen sei. Durch das Medium des Ich hänge es mit unserem übrigen Seelenvermögen zusammen und sei in seinen Äusserungen von den beiden metaphysischen Hauptverhältnissen mitbestimmt, in denen wir ständen. Eine weitere Frucht pflückten wir, als wir den gemässigten Willensempirismus zergliederten. Im Gefallen und Missfallen erkannten wir, statt gemeinsamer Gattungsmerkmale des Fühlens und Wollens, selber schon Willensregungen und zwar gerade die wesentlichsten und ursprünglichsten. Nun, beim Rückblick auf das, was sich uns dem extremen Willensempirismus gegenüber am Widerstreben und mittelbaren Wollen offenbarte, empfangen wir

abermals einen Fingerzeig auf mehr und grösseres. Ein neuer Blick in die Eigenart des Willenslebens thut sich auf. So neu und eigen ist es, dass nicht einmal die letzte Ähnlichkeit mit dem Vorstellen zurückbleibt, die wir bisher noch halb stehen liessen. Dass sie objektlos sind oder doch sein können, ist keine Besonderheit des Widerstrebens und mittelbaren Wollens. Es gilt allgemein; es gilt von den Willensregungen überhaupt. Sie alle, das Gefallen und Missfallen, das Wünschen, Sehnen, Widerstreben, das Begehren und das Wollen, beziehen sich auf keinen ihrer Gegenstände intentional. Hier findet das gerade Gegenteil dessen statt, was den Lebensnerv der empiristischen Willenslehre bildet. Diese lebt und webt in der Annahme, alles Wollen gehe in intentionaler Beziehung auf seine Ziele. Eben darum kann es ihr zufolge niemals ohne Vorstellungen sein. Die Vorstellung der Ziele soll nach ihr geradezu die Hauptsache an den Willensregungen bilden, der gegenüber es auf die anderen Bestandteile weniger ankomme. Alles andere in und am Wollen sei blosse Zuthat, neben der um so deutlicher der eigentliche Kern des Willens hervorblicke, die intentionale Beziehung auf den Gegenstand, das Ziel. Wir werden statt dessen sogleich sehen, das gelte niemals, was nach der empiristischen Willenslehre ausnahmslos gelten sollte. Alles Wünschen, Wollen, Gefallen, Missfallen ist genau ebenso objektlos, wie das Widerstreben.

§ 12.

Die Objektlosigkeit der Willensregungen.

1a) Wie? Die Willensregungen hätten keine Objekte? Ist das nicht ein vollendetes Parodoxon, da wir doch beständig von den Zielen und Zwecken reden, die wir wünschen oder wollen, von den Gegenständen, denen wir widerstreben? Wer

eine Reise machen will, einen Lotteriegewinn wünscht, sich eine Arbeit vornimmt, sich nach der Heimat sehnt, sich gegen eine schmerzhafte Operation wehrt, dem sollten die Willensobjekte fehlen? Indessen hier droht ein Missverständnis. Nicht das steht in Frage, dass wir in Fällen, wie den genannten, nicht wissen, was wir wollen, — wir kennen da sehr deutlich die Werte und Unwerte, die uns zum Wollen bewegen. Darum handelt es sich, ob schon dieses Wollen selber jenes Vergegenwärtigen ist oder in sich schliesst? Wissen wir von den obigen Zielen, Zwecken, Gegenständen kraft des Willens, ist er also gleichsam hellsehend für das, was ihn bewegt, kennt er es, erkennt es, stellt es als Objekt vor sich hin? Oder wissen wir von jenen Zielen nicht vielmehr durch eine Vorstellung, die in den vorstehenden Fällen die Willensregungen begleitet? Sie könnte dann in anderen ausbleiben oder vergessen sein, wodurch sich jene eigentümliche Bewusstseinslage erklärte, in der wir deutlich wollen, auch wissen, dass wir wollen und uns doch nicht erinnern können, was? So z. B., wenn wir plötzlich mit dem Schlüssel in der Hand vor einem Schranke stehen und uns vergeblich besinnen, was wir wollen, bis uns einfällt, wir wollten ja den Rock wechseln.

b) Es ist wichtig genug, klar zu sehen, wie hier die Thatsachen liegen. Denn sie erst geben den Schlüssel, um unter anderem die historische sittliche Entwickelung richtig zu beurteilen. Anders muss diese verlaufen, wenn sich unser Wollen durch sich selbst intentional auf seine Ziele richtet und sie uns bekannt macht, kaum dass wir sie wollen; anders, wenn wir die Werte und Unwerte, die den Willen berühren, gleichsam blind wollen wünschen oder verabscheuten. Im ersten Falle ist das sittliche Wollen gleichzeitig ein sittliches Wissen und Gewissen, dem von Anfang an klar vorschwebt, worauf es zielt; bilden sich neue oder reichere

sittliche Regungen aus, so müssen sie blitzartig auch die Erkenntnis neuer oder reicherer sittlicher Werte vermitteln. Wer glaubt, alle Menschen seien sittlich gleich veranlagt, müsste in diesem Falle annehmen, dass sie mit denselben sittlichen Willensregungen auch überall und zu allen Zeiten dieselben sittlichen Begriffe verbänden, dass sie gleich rasch sittlich fortschritten und sich sehr leicht in sittlichen Fragen verständigen könnten. Wie sich da mit der gegenteiligen Erfahrung abfinden, dass das, was wir sittlich nennen, so verschieden von dem ist, was bei unseren Urvorfahren so hiess oder unter Negern, Indianern, Buschmännern dafür gilt? Müsste man nicht eher folgern, dass es unter Menschen kein einheitliches sittliches Wollen gebe, immer vorausgesetzt, es sei dasselbe, sittlich zu wollen und das Gewollte zu kennen? Die Folgerung brauchte man nicht zu ziehen, sobald man wüsste, unsere Zweckgedanken klärten uns so wenig sicher über das eigene Wollen auf, dass sie uns vielmehr oft darüber täuschen; die Vorstellungen, die wir jeweilig im Bewusstsein hätten, reichten als Spiegel unseres Wollens nicht zu. Wie sollten sie das auch, da sogar Philosophen desselben Kulturvolks, dessen Angehörige im praktisch-sittlichen Leben übereinstimmen, über den Inhalt des sittlichen Wollens streiten? Aus ihren verschiedenen Definitionen redet eine psychologische Thatsache, die allgemein gilt: es ist etwas anderes, Gegenstände wollen, etwas anderes, sie intentional auffassen. Zwar sagen wir beidemal, wenn wir einen Gegenstand wollen und wenn wir von ihm wissen, dass sich der bezügliche Bewusstseinsakt auf ihn richte. Das hat aber beidemal einen sehr verschiedenen Sinn.

2. Andere Gründe nämlich veranlassen uns, den Vorstellungen, andere den Willensregungen eine „Richtung" zuzuschreiben. Hier wie dort muss es durch einen Schluss geschehen; denn niemals ist uns solche Richtung schon in der

inneren Wahrnehmung gegeben. Diese kann weder davon unterrichten, dass den Vorstellungs-, noch dass den Willens-Akten so etwas wie eine „Richtung" innewohnt. Beide Vorgänge, das Vorstellen und das Wollen, vermeldet die Selbstwahrnehmung bloss als zwei verschiedene Veränderungen in uns. Nur dass sie sind und sich unterscheiden, sagt sie, mehr nicht. Sie vermag wohl die beiden Vorgänge zu erblicken, nicht in sie hineinzublicken. Deren inneres Wesen bleibt trotz aller Selbstaufmerksamkeit so dunkel, wie das der Kräfte in der Körperwelt. Können wir es aber nicht in der inneren Wahrnehmung sehen, dass die Vorstellungen und Willensregungen eine Richtung haben, so müssen wir es durch den Verstand schliessen.

a) Woraus erschliessen wir die „Richtung" bei den Vorstellungen? Daraus, dass wir bei diesen stets ein doppeltes Wissen erleben. Wir wissen nicht nur vom Vorstellungsvorgange als der inneren Veränderung, die wir in der Selbstwahrnehmung erfahren; zusammen damit findet regelmässig auch ein anderes Wissen in uns statt, das sich mit jenem nicht deckt. Wir wissen noch von einem Gegenstande. Wegen solcher Doppelerfahrung meinen wir, jenes dunkle Etwas, der Vorstellungsvorgang, sei Wesensgrund dafür, dass wir vom Gegenstande wissen. Das Vorstellen bilde also selbst unser Gegenstandsbewusstsein, in ihm vergegenwärtigten wir uns den Gegenstand. Wir schreiben m. a. W. ersterem, der inneren Veränderung in uns, eine intentionale Beziehung zu letzterem, dem Gegenstande vor uns, und in diesem Sinne eine Richtung zu.

b) So wenig wie in das Vorstellen, können wir in das Wollen hineinsehen. Auch bei ihm können wir nur erschliessen, dass ihm Richtung zukomme. Allein die Sachlage, die hier zu dem Schlusse treibt, ist eine andere. Je nach dem verschiedenen Verhältnis nämlich, in das bestimmte

Gegenstände (Werte, Unwerte) zu uns treten, ändern sich unsere Willensregungen gesetzmässig. Erleben wir jene Werte bezw. Unwerte wirklich oder stellen wir sie als wirklich erlebte vor, so erregt dies satte Akte unseres Gefallens oder Missfallens; zu den einen Akten tritt Lust, zu den andern Unlust, im letzteren Falle erfüllt uns gleichzeitig ein Widerstreben. Fehlen uns dagegen die Gegenstände, die uns gefielen, oder glauben wir, dass sie nichtvorhanden sind, so wird das Gefallen ungesättigt. Gleichzeitig überkommt uns, indem dies unsatte Gefallen mit dem satteren, das voranging, kontrastiert, ein Treiben und Wünschen. Bietet sich der wertvolle Gegenstand von neuem dar, so hört das Treiben und Wünschen auf, unser Gefallen wird wieder satt, wir fühlen uns befriedigt. Diese Kette von Willensregungen, die so genau der Weise, wie wir den fraglichen Gegenstand erleben, folgt, das ist hier der Sachverhalt, der zu schliessen giebt. Wir werden, soweit wir es nicht schon waren und andere Umstände es nicht hindern, auf den Gegenstand aufmerksam und entdecken die eigentümliche Beziehung, in der unser Gefallen zu ihm steht, nämlich die, dass es durch seine Ferne leer und wunschvoll, durch seine Nähe satt und wunschlos wird.

Ganz verschieden hätte sich ein blosses Gefühl verhalten. Die blosse Lust des Wohlgeruchs z. B. könnte dem Rosendufte immer nur kausal folgen. Bliebe er aus, so würde sie nicht leerer oder ungesättigter, sondern bliebe auch aus. Anders beim Gefallen und Missfallen. Zwar auch diese Akte müssen durch irgend ein Erlebnis, das vorangeht, erst kausal erregt worden sein. Aber bei ihnen kommt deutlich jenes eigentümliche Neue hinzu: der Wechsel des Satt- und Leer-, des Wunschlos- und Wunschvoll-Werdens. Mit solchem Wechsel antwortet das Gefallen und Missfallen als ein aktives Thun auf die Anstösse, die es wecken. Kein Wunder, dass man

sich diesen Unterschied, wie sich die Willensregungen gegenüber blossen Gefühlen zu ihren Gegenständen verhalten, dadurch veranschaulichte, dass man jenen eine „Richtung“ zuschrieb, die diesen fehle. Müssen sich aber darum die Willensregungen in demselben Sinne auf ihren Gegenstand richten, wie gerade die Vorstellungen? Müssen sie sich auf ihn intentional beziehen? Man sieht es ja, das Verhältnis ist ein ganz anderes. Dort das Wunschvoll- und Wunschlos-Werden eines Gefallensaktes, hier das Zusammenfallen zweier Wissensakte beim Erleben des Gegenstandes. Will man durchaus Willens- und Vorstellungsakte vergleichen, so mag man sagen: in den Willensakten erleben wir einen Wert, in Bezug auf den jene ein mehr oder minder sattes Werthalten sind; in den Vorstellungsakten erleben wir einen Gegenstand, in Bezug auf den diese ein Vergegenwärtigen sind. Aber darum ist dort das Verhältnis keineswegs dasselbe wie hier, das von Wert und Werthalten ist keines von wissendem Akt und gewusstem Objekt. Auch wehren es hundertfältige Erfahrungen, unbesonnene Parallelen der Art zu ziehen.

3. a) Kommt es beispielsweise nicht öfters vor, dass wir etwas erst vorstellen, dann wollen? Wäre das Wollen ein „Kennen“ oder „Wissen“ seines Ziels und kennten wir, wie vorausgesetzt, letzteres schon anderweit, so müssten wir es uns beim Eintreten des Wollens zweimal vergegenwärtigen, einmal, sofern wir es vorstellen, zweitens, sofern wir es wollen. Desgleichen müssten uns die Endziele alles mittelbaren Wollens zweimal vorschweben, einmal insofern sie Gegenstände des mittelbaren, sodann insofern sie solche des unmittelbaren Willensaktes wären, von dem das mittelbare Wollen abhängt. Davon ist keine Rede. Anderes kommt hinzu.

b) Richteten sich die Willensregungen auf die Werte und Unwerte, an denen sie sich entzünden, nach dem Muster von Vorstellungen, wären sie ein Zielbewusstsein, wie diese Gegenstandsbewusstsein, so müsste ihr Auftreten ähnliche Folgen haben. Sie müssten uns nicht nur die Kenntnis ihrer selbst, sondern auch der gewollten Gegenstände vermitteln; so wie uns stets gleichzeitig bewusst wird, dass und was wir vorstellen. Nun drängen sich die Regungen des Wollens, Wünschens, Widerstrebens, Gefallens, Missfallens sogar auffälliger in die Selbstwahrnehmung als blosse Vorstellungsakte, die oft unbeachtet bleiben. Um so leichter müssten wir, wenn die obige Annahme stimmte, mit dem Wollen auch die Gegenstände bemerken, die wir wollen. Wir müssten das erst recht thun, sobald die Willensregung länger andauerte; denn dann erhielten sich mit ihr die gewollten Gegenstände recht lange im Bewusstsein, während anderes darin wechselte. Dies ist gerade der denkbar günstigste Fall für unser Bemerken. Einen ebenso günstigen böte jede Wiederkehr des Wollens. Je öfter es sich wiederholte, um so deutlicher müssten wir uns mit der wiederholten Willensregung auch ihres Gegenstandes bewusst werden. Die Thatsachen bestätigen davon nichts.

α) Zunächst verleugnen sie die Behauptung, dass das Wollen Zielbewusstsein sei. Zu deutlich zeigen sie, solches Zielbewusstsein hinke in Gestalt von Vorstellungen oft erst nach, nachdem uns längst ein Gefallen, Wünschen, Widerstreben überkommen hat. Man denke an jenen Spaziergänger, der den Blumenduft wieder wünschte, sobald diesen der Wind forttrug (S. 109), an das Kind, das noch nichts vom Sein und Nichtsein der Gegenstände weiss, denen es widerstrebt (S. 154, 161 Anm.). Kontrast- und Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Missfallens machen uns hier wünschen oder widerstreben, ohne dass sich Vorstellungen beteiligen. Erst hinterher wird uns

klar, was uns fehlt, was wir in dem einen Falle haben, in dem anderen fort haben wollen.

Oft ahnen wir auch sehr lange nicht, dass wir jemanden lieben oder hassen. Einen Liebenden kann es aufs allerinnigste danach verlangen, in der Nähe eines Mädchens zu sein; ist es fern, so überfällt ihn ein unnennbares Treiben und Sehnen. Dieses Treiben, Sehnen, Wünschen bestimmt sein Benehmen und Handeln, so dass es andern auffällt, ihm nicht. Er weiss nicht, wie es um ihn steht: Jene aber merken es am Aufleuchten seiner Augen, wenn er die Geliebte erblickt; an der Vorliebe, mit der er an sie das Wort richtet; an seinem sichtbaren Streben, dort zu sein, wo sie ist; an der Eifersucht, mit der ihn ein Nebenbuhler erfüllt. Erst wenn er sich selber dabei ertappt, wie seine Gedanken beständig zu jenem einen Gegenstande zurückkehren, wenn auch ihm nachgerade alle jene kleinen verdächtigen Züge seines Verhaltens auffallen, entdeckt er zur eignen Überraschung sein Herz. Nun erst, auf einem sehr indirekten Wege, weiss er, was er wünscht und erstrebt. Ebenso können wir uns lange darüber täuschen, was unsere wahre Begabung, unser wirklicher Beruf ist. Auch hier ist ein ganz bestimmter Wunsch der Vater aller unserer Gedanken; d. h. ein ganz bestimmtes Gefallen oder Missfallen wirkt auch hier fort und fort centrierend aufs Vorstellen (vgl. S. 120, 121). Der künftige Dichter denkt in Versen, der Musiker hängt Melodien nach, der Philosoph sucht mit Vorliebe tiefer strebende Gedankenketten auf. Aber sie alle können vieles im Sinne ihres Lieblingswunsches gedacht und vorgestellt haben, ehe sie seinen Sinn errieten, ehe sie erkannten, wohinaus er gehe[1]. Der Grund ist wieder

[1]) Hierher gehört auch, dass das künstlerische Genie so häufig ohne Zielvorstellungen zu schaffen beginnt. Es schafft im Sinne des ungesättigten Gefallens, das in seinen Wünschen und Wollen lebt und centrierend auf sein Vorstellen, motorisch innervierend auf sein Handeln

der gleiche. Nicht durch das Gefallen oder den Wunsch selber sind wir uns eines Zieles bewusst, sondern wir werden es durch eine Vorstellung, die zu ihm hinzutritt und sich nachträglich, oft erst nach geraumer Zeit, bildet.

β) Die eben genannten Beispiele zeigten, wie das Gefallen, Wünschen, Widerstreben (Wertbewusstheit) dem Zielbewusstsein voraneilen, statt selber solches zu sein. In andern Fällen ist die Wertbewusstheit nicht einmal vom Zielbewusstsein begleitet. Wird uns, während wir lesen oder nachdenken, unsere Lage unbequem, so können wir ihr widerstreben, können das Missfallen an ihr als Unbehagen flüchtig empfinden und — drehen uns um. Nichts ändert sich hier in unserem Vorstellungsverlaufe, kein neuer Inhalt tritt in ihm auf. Ebenso hingenommen wie vorher fahren wir in unserer Lektüre, unserem Nachdenken fort. Auch während des kurzen Augenblicks, wo sich das Missbehagen in die innere Wahrnehmung drängte, bleibt unser Bewusst sein von der Vorstellung eines Zwecks, eines Ziels, einer Absicht völlig frei[1]).

Ein anderes Beispiel. Ich hatte mich auf einer Bergwanderung mit Chokolade versehen und beabsichtigte, tagsüber mit dem Vorrat zu reichen. Nachdem ich etwas davon während einer Rast verzehrt hatte, war mein Hunger, noch

---

wirkt. Wer es nach dem Sinn seines Wollens fragen wollte, der setzt fälschlich voraus, dass sich alles Wollen intentional auf Gegenstände richtet. Davon ist keine Rede. Höchstens giebt es einen Gegenstand, der nachträglich jenes ungesättigte Gefallen des Genies satt macht. Diesen nennt man dann nach dem üblichen Sprachgebrauche das Ziel seines Wünschens. Es wäre in diesem Falle das vollendete Kunstwerk, von dem sich der Künstler zu Anfang gar keine, später eine nur sehr unbestimmte und erst allmählich eine bestimmte Vorstellung gemacht haben mag.

1) Nach Wundt, „Ethik“, S. 446 Phys. Psychologie, [3] II, S. 411 ff. Essays [1] S. 191 ff. Derselbe Autor nennt noch andere ähnliche Fälle.

nicht mein Appetit gestillt. Mit dem Vorsatze, dem Appetit nicht nachzugeben, marschierte ich weiter. Kaum hatte ich einige Schritte gethan und genoss die schöne Gegend, da geschah etwas, was ich nicht merkte. Meine Hände waren in die Tasche gefahren, hatten die Chokolade ergriffen und zum Munde geführt. Eben setzten sie diese an die Lippen, da wurde mir auf einmal zu meinem Erstaunen klar, was sie thaten, rasch zog ich den Bissen zurück. Der Wunsch, weiter zu essen, war in mir lebendig geblieben und hatte die entsprechende Bewegung veranlasst[1]). Trotzdem blieb das Objekt, an dessen lebhafter Vorstellung er sich vorher entzündet hatte, völlig dem Bewusstsein fern. Darum überraschte mich so, was ich that. Nicht stärker hätte es mich überraschen können, hätte mir ein Fremder unversehens die Chokolade in den Mund geschoben. Das Wollen, das wiederauftritt oder fortbesteht, ohne dass man sein Ziel durch das Wollen selbst mit erfasst, hatte sich hier durch leibliche (motorische) Wirkungen geäussert. Es kann sich aber auch in geistigen Wirkungen kundthun, ähnlich wie das bei denen geschieht, die von ihrer Begabung noch nichts wissen. Es kann unsere Vorstellungen centrieren. Wer Schach spielt, setzt sich zum Ziele, den feindlichen König mat zu machen. Dieser Wunsch besteht während der ganzen Partie. Trotzdem vergegenwärtigen wir jenen Zweck keineswegs unausgesetzt, so unausgesetzt der zugehörige Wunsch wirkt und den Gedankenkreis des Spielers beherrscht. Mag der Spieler Vorteil oder Schaden, Angriff oder Verteidigung erwägen, immer geschieht das in Vorstellungen, die den Willen, zu gewinnen, möglichst sättigen, so wenig sie diesem auch gerade das Ziel vorhalten, auf das er nach üblichem Ausdrucke geht.

---

1) Durch Innervation motorischer Neuronen, die durch die vorangegangene Zielvorstellung des Chokolade-Essens gebahnt geblieben waren.

Keine unbedeutende Rolle spielen jene Willensregungen, die ohne begleitendes Zweckbewusstsein wieder aufwachen[1]), fortbestehen, neu auftauchen und leiblich oder im Vorstellen wirksam werden. Unter anderem gehören die sogenannten Instinkte der Tiere und die posthypnotischen Handlungen von Menschen hierher; ferner solche erfolgreiche Entschlüsse, wie der, zu bestimmter Stunde aufzustehen, und der, etwas nicht zu vergessen.

4. So bestätigt die Erfahrung, was schon vorher die psychologische Analyse lehrte: die Willensregungen verhalten sich nicht so zu ihren Zielen, dass sie sich in der Weise von Vorstellungen darauf richten. Sie werden zwar geweckt, wenn wir bestimmte Gegenstände erleben oder vorstellen, und sie erregen auch umgekehrt unsere Vorstellungen. Aber sie stehen zu jenen Werten und Unwerten nicht in der intentionalen Beziehung, sie als Ziele in sich oder vor sich zu tragen. Die Richtung der Willensregungen bedeutet vielmehr, dass die Sättigungsgrade unseres Gefallens (Missfallens) wechseln, je nachdem der Gegenstand, der den Willen rührt, gegenwärtig oder nicht gegenwärtig ist oder geglaubt wird. Dieses merkwürdige Anklingen und Abklingen, Satt- und Leer-, Wunschlos- und Wunschvoll-Werden ist das Eigentümliche an der Art, wie sich die Willensregungen zu ihren Gegenständen verhalten.

Das Ziel, worauf sie sich in solchem Sinne richten, spiegelt sich im Vorstellen oft nur ungenau. Infolgedessen

[1]) Dass Wünsche ohne Zielvorstellungen wieder aufleben, hat nichts Verwunderliches. Irgend welche andern ähnlichen Vorstellungen oder Wahrnehmungen haben dann das betreffende Gefallen ungesättigt erregt. Dieses kann nachher seinerseits gemäss den Centrierungsgesetzen leicht die Zielvorstellung selbst wiederbringen, d. h. die Vorstellung des Gegenstandes, der es nach den vorausgehenden Erfahrungen am meisten gesättigt hat.

kann uns das, was wir während des Begehrens, Wollens, Wünschens, Widerstrebens vorstellen, gelegentlich sogar über den wahren Genügefall der Willensregungen täuschen. Wir bilden uns dann zu ihnen irgend ein ungenügendes Ziel ein, das ihrem wirklichen Sattwerden nicht entspricht. Eine neue Gruppe von Beispielen belegt diesen Fall; für die Ethik ist er gerade der wichtigste. Zuerst hörten wir, die Willensregungen seien selbst kein Zielbewusstsein, aber ihnen hinkten früher oder später Vorstellungen nach, die solches ganz angemessen verträten (unter α). Sodann war davon die Rede, dass sich dergleichen Vorstellungen zuweilen auch nicht einfänden (unter β). Jetzt werden wir sehen, wie sich zu den Willensregungen geradezu falsche Zielvorstellungen bilden, die nicht offenbaren, sondern verdecken, woran das treibende Gefallen satt werden würde.

γ) Wem fällt nicht die sparsame Hausfrau ein, der die Köchin eine Schüssel zerschlagen hat? Aus bester Überzeugung versichert sie, nicht weil sie Schaden habe, ärgere sie sich, sondern wegen des Leichtsinns der Übelthäterin (Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, S. 35). Ähnlich, wer ein Schachspiel verliert. Er glaubt sich über seinen eignen Fehler zu ärgern, in Wahrheit ärgert er sich darüber, dass er vom Gegner besiegt worden ist. Der psychologische Hergang ist folgender. Unserm Spieler ist der Gedanke unlieb, durch die bessere Kunst des andern besiegt worden zu sein. Gäbe er das offen vor sich selber zu, so überkäme ihn das peinliche Bewusstsein eignen Minderwerts. Diesem widerstrebt er in Eitelkeit, Stolz oder Hochmut. Nun wirkt alles Widerstreben dahin, solche Vorstellungen um sich zu scharen, die das Missfallen ungesättigter machen, auf dem es beruht. Es ist dann, als ob sich die betreffenden Gedanken um ein Ziel gruppierten, als ob wir damit einen bestimmten Zweck verfolgten. So bietet

sich jenem Schachspieler unter anderm die Vorstellung an, nur einen Fehler gemacht zu haben, eignem, zufälligem „Versehen“, nicht der grösseren Klugheit und Geschicklichkeit des Gegners unterlegen zu sein. An diese Vorstellung klammert er sich in seinem Widerstreben gegen Personunwert und geht, von ihr geleitet, die gespielte Partie in Gedanken oder auf dem Brett noch einmal durch. Natürlich findet er stets einen falschen Zug, wegen dessen er verlieren musste, und kann auf letzteren alle Schuld schieben.

Man sieht sehr deutlich, wie hier die Vorstellung, die im Bewusstsein ist, dem geschlagenen Spieler gerade das eigentliche und letzte Willensziel verdeckt. Er glaubt, die Partie deshalb durchzumustern, um seinen Fehlzug zu finden. In Wahrheit widerstrebt er dem schmerzlichen Eindruck persönlichen Unwerts, der sich einstellt, wenn er seine mindere Spielfähigkeit eingestehen müsste. Die hier geschilderte Erscheinung, die in den Centrierungsgesetzen des Gefallens und Missfallens begründet ist, ist eigentümlich genug. Man könnte sie die Lüge des Bewusstseins nennen. Indem wir die Gegenstände, die uns unser Vorstellungs-Bewusstsein[1]) vorhält, ohne weiteres für Willensziele nehmen, belügen wir uns gleichsam über die Willensakte, aus denen sie entspringen. Der Hergang ist für den Ethiker eine der wichtigsten, weil sittlich gefährlichsten psychologischen Thatsachen. Davon wird bald mehr die Rede sein (§ 13). Hier genügt es, ihn als einen neuen Fall erkannt zu haben, der beweist, wie häufig das auseinanderklafft, was wir wollen und was wir intentional vergegenwärtigen.

---

[1]) „Lüge des Bewusstseins“ ist also nur ein abgekürzter Ausdruck für „Lüge des Vorstellungsbewusstseins (des gegenständlichen Bewusstseins) über das, was als Wille, Wertbewusstsein (nicht gegenständliches Bewusstsein) hinter dem ersteren steht und es lenkt.“

δ) Zeigt sich das nicht endlich dort in noch höherem Masse, wo es geradezu unmöglich ist, das Willensziel in entsprechenden Vorstellungen zu fassen? Eine Willensregung kennen wir bereits, bei der sich solche Unmöglichkeit zwingend ergab, nämlich das Widerstreben. Eine zweite ist die Neugierde. Diese ist das Wünschen, das dem Gefallen an Neuigkeiten aller Art folgt. Offenbar kann man hier nicht sagen, dass sich Wunsch und Gefallen auf etwas richten, was wir wahrnehmen oder vorstellen. Unser Wahrnehmen oder Vorstellen geht auf einen bestimmten Gegenstand; der ist es, den wir uns vergegenwärtigen, nicht seine Neuheit. Umgekehrt, was uns gefällt, das ist die Neuheit und nicht der Gegenstand. Dieser bleibt sogar in gewissem Sinne für das Gefallen, das sich an ihm erregt, gleichgiltig. Es erhebt sich ebenso, wenn wir eine Sternschnuppe wahrnehmen, als wenn sich uns ein anderer neuer Gegenstand darbietet, etwa ein ungewöhnlich kleiner Mann. Dabei wiederholt es sich je und je als der gleiche Vorgang, während die Vorstellung, die es weckt, immer eine andere ist. So könnte es höchstens das Abstraktum „Neues“ sein, wodurch wir das Willensziel vorstellungsmässig nachbilden. Aber das „Neue im allgemeinen“ wollen wir in der Neugierde doch auch wieder nicht. Dieses „Neue im allgemeinen“ ist uns ja gar nichts Neues.

Anders also muss man sich das Verhältnis denken. Einerseits käme es niemals zum Gefallen der Neugierde, wenn sich uns keine Wahrnehmungs- oder Vorstellungs-Gegenstände darböten, und wenn sie nicht mit anderen früheren kontrastierten. Die Neugierde haust so wenig wie die übrigen Willensregungen als angeborener Trieb von Anbeginn in uns; erst jene gegenständlichen Erlebnisse erregen das Gefallen, auf dem sie beruht. Andererseits ist der Kontrast zwischen den Vorstellungen, der das Gefallen am Neuen erregt, nicht in unserer Vorstellung. Erst nachher, nachdem uns die

Gegenstände, die ihn hervorriefen, durch den Kontrast, d. i. durch ihre Neuheit, gefallen haben, bildet sich die Vorstellung aus, sie seien etwas Neues. Wir verwiesen schon auf den Parallelfall. Andre Willenserlebnisse müssen ja auch vorangegangen sein, damit wir auf die Vorstellung des Nichtseins verfallen. Um auf den Gedanken zu kommen, ein Gegenstand existiere nicht, müssen wir zuvor seiner Gegenwart widerstrebt und, nachdem er schwand, das Aufhören des Widerstrebens erlebt haben. Ähnlich werden wir erst, nachdem uns die Neuheit von Gegenständen längst gefallen hat, darauf aufmerksam, dass und wie sich ihre Vergegenwärtigung von der andrer Gegenstände unterscheidet, die uns unter den gleichen Umständen nicht gefallen. Diesen Unterschied zu bezeichnen, sagen wir, sie seien neu.

5. Klar ist hiermit geworden, was zu beweisen war: etwas anderes ist es, Werte wünschen und wollen, Unwerten widerstreben, etwas anderes, von ihnen wissen, sie intentional erfassen. Die Willensregungen, können wir es ausdrücken, sind nicht richtungslos, aber gegenstandslos, wir haben dadurch Ziele, kennen sie aber nicht. Erst Vorstellungen müssen uns solche möglichen Befriedigungspunkte der Willensregungen zum Bewusstsein bringen. Willensziele, das sind vorgestellte oder unvorgestellte Gegenstände, die, wenn sie wirklich werden, die Akte unseres Gefallens möglichst satt, unseres Missfallens möglichst ungesättigt machen. Sinnvoll heisst in der englischen Sprache the „end“ das „Ziel“, d. i. das, was, eintretend, den inneren Akt zur Ruhe bringt. Kant schildert einige Objekte dieser Art unter dem Namen ästhetischer „Ideen“.

Die Ziele, die dem Wollen niemals vorschweben, spiegeln sich unter Umständen nicht einmal im Vorstellen wieder. Man kann die Willensregungen geradezu danach einteilen,

ob sich Zielvorstellungen zu ihnen gesellen, oder nicht. Diejenigen, zu denen wir in einem gegebenen Augenblicke thatsächlich keine Ziele vorstellen, sind als **Triebe** zu bezeichnen. Dies so definierte Treiben, d. i. Wünschen oder Widerstreben mit unvorgestelltem Objekt, hat natürlich nichts mit jenen beständig lodernden Trieben zu thun, die der nativistischen Willenspsychologie zum Ausgangspunkt dienten (vgl. oben § 5). Was die letztere Triebe nennt, sind konstante psychische Kräfte. Sie sollen

a) fortdauernd in uns wach sein,

b) angeborenerweise in uns hausen,

c) nicht objektlos, sondern auf allgemeine Objekte gerichtet sein, um sich dann unter Umständen zum Wollen einzelner Gegenstände zu spezialisieren.

Die Triebe (Wünsche, Widerstrebungen) dagegen, von denen wir reden, sehen anders aus.

a) Sie kommen und schwinden.

b) Sie entspringen aus Akten des Gefallens und Missfallens, die vorangehen und sich ihrerseits einstellen, wenn auf die willensbegabte Seele bestimmte Anstösse wirken.

c) Ihnen fehlt jegliche intentionale Beziehung auf Objekte. Eigentümliche Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Missfallens liegen dem zu Grunde, was man ihre „Richtung“ nennt.

Häufiger treten mehr oder minder genaue Zielvorstellungen zu unserem Wollen hinzu. Sorgen doch schon die Centrierungsgesetze dafür, dass sich solche einstellen, soweit nicht Associationsverhältnisse, logischer Zwang, Wahrnehmungszwang dagegen sind. So kommt es, dass wir beim Wollen, Begehren, Wünschen, Widerstreben nicht leicht

ohne zugeordnete Vorstellungsgegenstände bleiben. Sehen wir in den letzteren die Ziele unserer Willensregungen (vgl. S. 181), so nennt man die betreffenden Vorstellungsgegenstände Zwecke. Die zugehörigen Willensregungen heissen eben dann kein blindes Treiben oder Drängen mehr, sondern **Streben** oder Hinneigung (bewusstes Erwünschen, Ersehnen) bez. Abneigung (bewusstes Widerstreben).

§ 13.

Die Lüge des Bewusstseins.

A.

Bezüglich unserer Motive.

1. Man kann sich leicht über die eignen Willensregungen täuschen, sobald sie das Spiel von Vorstellungen entfesseln. Es ist das die „Lüge des Bewusstseins“ (vgl. S. 179), jene Erscheinung, dass wir unser eigentliches Dichten und Trachten vor uns selbst verdecken, indem wir uns einbilden, andere Willensregungen bewegten uns zu den Gedanken, die uns vorschweben[1]).

---

[1]) Unsere Willensregungen (Triebe), bezw. das gesättige Missfallen und ungesättigte Gefallen, das in ihnen wirkt, sollen im folgenden als Triebfeder, Beweggründe bezeichnet werden. Sie sind Motive (Triebfedern) für die Vorstellungen, die von ihnen nach den Centrierungsgesetzen (§ 9) in Bewegung gesetzt werden. — Etwas ganz anderes waren die Motive (Werte), von denen wir früher sprachen (§ 6), als wir von dem Motivgesetze (oder Wertgesetze) des Willens handelten. Dies waren die Objekte, durch die unser Gefallen und Missfallen selber erregt wird. — Willensregungen sind also, in unserem jetzigen zweiten Sinne, Motive, und sie haben Motive in dem früheren ersten Sinne. Im vorliegenden Paragraph reden wir von den Willensregungen, sofern sie Motive sind, bezw. dafür gehalten oder aber auch nicht gehalten werden.

a) Man erinnere sich des Schachspielers, der sich seine Spielschwäche nicht eingestehen wollte. Wir ertappten ihn dabei, wie er sich an die Vorstellung klammerte, sich nur „versehen“ zu haben. Dass er sich bei dieser beruhigt, gleich als verstehe es sich von selbst, dass sie auftrete, dass er nicht sofort stutzt und sich fragt, woher sie komme, das ist der Anfang seiner Selbsttäuschung. Halb absichtlich, halb unabsichtlich denkt er hier zu kurz. Ihm liegt daran, seinen Fehler zu entdecken, er merkt, dass ihm daran liegt, und doch fragt er nicht, warum. Ist es ihm denn Selbstzweck, die Partie noch einmal durchzugehen und die Zugfolge zu finden, wegen der er sie verlor? Nein. Und doch thut er vor sich, als wolle er unmittelbar, was er nur mittelbar wollen kann. Wäre er gründlicher, so böte sich ihm freilich kein Anblick, dessen er sich freuen dürfte. Nackt und dürr müsste er sich sagen, er wolle nicht vor sich selber schwächer als sein Gegner erscheinen; das sei der Grund, warum er sich eines blossen Versehens vertrösten möchte. So aber gerät er, im Widerstreben gegen Personunwert, nicht auf die Vorstellung, der schlechtere Spieler zu sein. Jenes Widerstreben und diese Vorstellung sind wie Körper, die, mit der gleichen Elektricität geladen, einander abstossen: sie kommen nicht zu einander, ausser der Spieler müsste wahrer und aufrichtiger gegen sich sein.

Sind wir nicht alle oft mehr oder minder in der Lage eines solchen Schachspielers? Denken wir nicht auch gar häufig zu kurz über das, was wir als unsere Willensziele nehmen? Wir beruhigen uns über sie, als wären sie unmittelbar das, was wir wollen, während sie nur Brücken und Stege zu etwas anderem sind, das wir nicht eingestehen. Neben der Hausfrau, die nicht Wort haben will, dass sie über den Verlust ihres Geschirrs, statt über den Leichtsinn ihrer Köchin schilt, steht der Kritikus, der dem Gegner eins versetzen möchte,

aber uneigennützig der Wahrheit zu dienen meint; steht der Reiche, der ein Namhaftes für die Armen zeichnet, aus Mitleid, wie er sich und anderen sagt, während er nach Ruhm in den Augen seiner Mitbürger geizt; stehen andere und wieder andere, denen die Mahnung Schall und Rauch bleibt, sich Rechenschaft über jeden Gedanken, jedes Wort zu geben.

b) Die letzten Beispiele zeigen schon etwas, was uns auch ein Blick auf den Schachspieler hätte lehren können. Sie zeigen, dass die Lüge des Bewusstseins noch mehr und schlimmeres sein kann, als bloss der Wahn, für einen Selbstzweck zu nehmen, was gar nicht Selbstzweck ist. Nicht alle Schachspieler nämlich werden in obigem Falle glauben, dass sie so einfach und schlechthin nach dem Fehler ihres Spieles suchen, dass ihnen der Trieb dazu vom Himmel falle. Solch ein Thun pflegt nicht Selbstzweck zu sein. In ihnen regt sich ein gewisses Bedürfnis nach Klarheit und veranlasst sie, sich einen Grund zurechtzulegen, wegen dessen jenes Thun erfolgt. Aber welchen? Hier setzt die vollere und gefährlichere Selbsttäuschung ein. Der wahre Grund des Schachstümpers, die Abneigung, sich als einen solchen zu fühlen, prallt an seinem Widerstreben gegen Personunwert ab, das ihm gerade den Gedanken eingiebt, er habe sich nur „versehen“. Und so kommt er sich selber als einer vor, der aus dieser Partie nur zu eignem Nutzen lernen wolle, nur darum nachforsche, um sich künftig gegen ähnliche „Versehen“ besser zu hüten, ja als einer, der ganz unparteiisch eine höhere Wissbegierde befriedige. Das heisst, er deutet sein Thun im Sinne eines falschen Beweggrundes, der für ihn schmeichelhafter ist, als der wirkliche. Dasselbe thut die geschädigte Hausfrau, die ihre Köchin schilt. Sie zankt aus Ärger, und macht ihrem Zorn in jener billigen, vergleichsweise harmlosen Rache Luft. Diesen Grund mag sie vor sich selbst nicht einräumen, ist sich jedoch sehr wohl bewusst, ihre Köchin aus irgend einem

inneren Impulse zu schelten. Dieser wird in ihren Augen sogleich ein sehr einschmeichelnder und verdienstlicher: sie bildet sich ein, dem Mädchen gegenüber die Pflichten der treuen Hausfrau wahrzunehmen, die es zu dessen eignem Besten belehre.

Sehr begreiflich, dieser Irrlichtertanz unseres Vorstellens. Den Gedanken des wahren Willenszieles stossen wir im Widerstreben gegen Personunwert ab. Machte er doch ein Missfallen satt, das Missfallen an uns selber, das nur ungesättigt zur Ruhe kommt. Auch die Hausfrau hätte Ursache, sich selber zu missfallen, ertappte sie ihre verschwiegenen Rachegelüste; sie hegt vielleicht schon das dunkle Bewusstsein, dass der Ton ihres Tadels ungerecht gewesen ist. In den Gedanken des falschen Wollensziels dagegen leben wir uns um so rascher hinein. Er sättigt eben die Selbstgefälligkeit, die durch die wahre, aber verschwiegene, innere Sachlage verletzt, ungesättigt gemacht ist; bei der Hausfrau z. B. dadurch, dass sie fühlt, sich aus Mangel an Selbstbeherrschung etwas vergeben zu haben. Zu dem Fehler, sich das beschämende Motiv zu verbergen, gesellt sich damit der grössere, sich ein gefälligeres vorzuschwindeln, sich mit einem Verdienste zu schmücken, das erlogen ist. So herrlich verstehen wir es, aus unseren Nöten und Schwächen Tugenden zu machen! Hätscheln wir nicht unsere Bequemlichkeit als Friedfertigkeit, heisst uns nicht unsere Unduldsamkeit gerne Gottes-, Wahrheits-, Vaterlandsdienst, glauben wir nicht Regungen weichlicher Sentimentalität obzusiegen, wenn wir uns kalt gegen die Not anderer verschliessen, u. dergl.? Ja, es ist hart, in seine Fehler und Mängel zu leuchten, und man ist wunderbar beflissen, sich durch schöne Namen und entschuldigende Vorstellungen über sie hinweg zu täuschen. Dem Menschen widerstrebt es, sich nackend und bloss zu sehen; ist doch das, was er dabei erblickt, meist sehr demütigend.

Das wissen wir auch heimlich recht wohl; aber unsere Blössen offen vor uns einzugestehen, wird uns unsäglich schwer. Fast mechanisch stossen wir solches Geständnis von uns und wissen uns vor uns selber mit einer Erfindungsgabe zu entschuldigen, die geradezu krankhaft gesteigert ist. Wir brauchen uns dazu nur dem Zuge selbsttäuschender Vorstellungen zu überlassen, die nach den Centrierungsgesetzen herbeischiessen. Nur der feste Vorsatz, vor sich selber wahr zu sein, kann den Bann brechen und lehrt, die Lüge mit rechtem Namen zu nennen, die da auftritt, lehrt uns auf jenes gleissnerische Weben und Arbeiten im eignen Inneren zu achten.

2. a) Doch zurück zur Psychologie jener Lüge. Wir hatten schon früher eingesehen, worauf sie beruht: darauf, dass unsere Willensregungen, objektlos wie sie sind, nicht intentional auf Ziele gehen, sondern blind unsere Vorstellungen bewegen. Sie bewegen diese so, dass sich dadurch das Gefallen und Missfallen, das in den Willensregungen lebt, möglichst sättigt bez. entsättigt (§ 12 Nr. 4 γ, vgl. § 9 Nr. 4 b). Wir lernten jene Lüge dann genauer in dem ersten Gewande kennen, in dem sie erscheint: man ist geneigt, die erwähnte Vorstellungsbewegung so zu deuten, dass man sich in möglichst glänzendem, gleissnerischem Lichte sieht. Darum dichtet man sich unter deren Schilde gerne falsche Triebfedern an, wenn einem diese nur mehr als die wahren gefallen, die einen wirklich leiten. Noch in weiteren Gestalten waltet die Lüge des Bewusstseins. Eine dieser neuen Erscheinungsformen ist mit der vorigen nahe verwandt.

Im vorgenannten Falle bezog man seine Gedankenbewegung auf einen falschen Beweggrund, den man gar nicht hatte. Was bei dem Handelnden thatsächlich entschied, war ein anderes Motiv, als er bekennen mochte, ein bedenklicheres, verdächtigeres. N u r dies e i n e letztere Motiv leitete ihn, freilich uneingestanden. Um es vor sich zu verleugnen,

fielen dem Handelnden allerlei bessere Nebenmotive ein, wegen deren er sich einreden möchte, das Gewollte zu thun[1]). In verwandter Weise werden wir leicht sophistisch, wenn uns zwei Triebfedern in der Richtung auf einen und denselben Zweck bewegen. Dann pochen wir gerne vor uns selbst, als regiere uns allein oder vornehmlich die löblichere, während uns vielleicht gerade die zweite, fragwürdige am meisten gilt. Hätten wir zwischen beiden zu wählen, der uneigennützigen und der eigennützigen, der schlichten und der prunkenden, der unparteiischen und der parteiischen, wer weiss, wie schwer es uns fiele, zu Gunsten der reinen auf das zu verzichten, wozu uns die unreine locke? So aber machen wir uns ein Verdienst daraus, dass Versuchung abwesend ist, und sättigen die Ansprüche unseres besseren Teils durch Gedanken, statt durch Thaten. Entdecken wir doch in uns einen starken Gesamtimpuls zu dem, was es fordert. Also müssen uns, wähnen wir, diese Ansprüche mit der vollen Stärke des Impulses am Herzen liegen.

b) Hat z. B. jemand gleichzeitig einen Verwandten gern und hofft, ihn zu beerben, so kann er meinen, diesem ganz uneigennützig zu Willen zu sein. Vor anderen Verwandten, von denen er nichts erhofft, nimmt er sich viel weniger zusammen, ja blickt missgünstig auf solche unter ihnen, die die gleiche Anwartschaft haben. Nichtsdestoweniger gaukelt er sich selber vor, in seinem verschiedenen Verhalten spreche

[1]) Vgl. Wundt, a. a. O. S. 529: „Das Gewissen ist ein Warner von zweifelhaftem Erfolg. Die Motive, denen das Gewissen widerstrebt, können nun um so energischer durch Nebenmotive unterstützt werden, die zuerst völlig abseits lagen. So kann es kommen, dass das ursprüngliche Motiv einer verbrecherischen That gar nicht das endgültig entscheidende ist, und dass der Thäter selbst sich über das täuscht, was ihn zur Handlung getrieben hat. Durch diese Verstärkung der Motive wird nicht bloss die unsittliche Tendenz unwiderstehlicher, sondern auch die Schwere der That fast immer vergrössert.“

sich einfach aus, dass er den ersteren aufrichtig liebe, während ihm die anderen nicht die gleiche Neigung abgewönnen. Oder wir haben einen angesehenen Freund. Dann sind wir gern bereit, mit ihm zu verkehren, an seinen Vergnügungen teilzunehmen, seine leichten Sorgen zu tragen, eine Hilfe, die uns nur Worte kostet. Wie gefallen wir uns dabei in unserer Freundesrolle und freuen uns unseres guten Herzens! Die Feuerprobe beständen diese wohlfeilen Gefühle wohl schwerlich; da ihnen solche erspart bleibt, schiessen sie ins Kraut. Der frechste Schmeichler, der um die Gunst eines Mächtigen buhlt, kann sich noch einbilden, es ehrlich zu meinen. Ähnlich bei der Liebe zwischen Mann und Weib. Vielen ist sie sinnliche Glut, anderen gegenseitige Unterhaltung, ein Charmier- und Plaisir-Spiel[1]), wieder anderen sentimentale Schwärmerei, noch mehreren ein Sprungbrett, Vermögen oder Ansehen zu gewinnen; daneben wirkt auf jeden das tief geheimnisvolle Etwas, das hier, mehr als in anderen Verhältnissen, Person zu Person, Seele zu Seele zieht. Und weil wenigstens die besseren Naturen nie wählen, ohne dass sie etwas von letzterem fühlen, meinen sie, nur darum gewählt zu haben, machen sich allerlei schöne Gedanken vor, von denen sie bei der Vorstellung der geliebten Person angeblich erfüllt seien, glauben sich als Liebende in beständigem Gefühlsrausche befinden zu müssen. Gerade das ist Lüge des Bewusstseins und zeigt an, dass die anderen Triebfedern weit mehr bei ihnen wirken, als sie einräumen möchten. Denn wahre Liebe ist weder Brunst der Sinne, noch Weihrauch der Gedanken, noch Schaumschlag von Gefühlen, sondern schlichte Seelenhingabe an einen andren Menschen, der mein Sein genommen hat. Einen letzten Fall solcher

1) Spiel mit Menschen heisst jede Art, sie als Mittel zu behandeln, um seine Eitelkeit oder Lust zu befriedigen, oder sie als Werkzeuge seiner eignen Pläne zu gebrauchen.



Willenssophistik. Wer künstlerisch, wissenschaftlich, kommunal, politisch thätig ist, den können Erfolge lohnen, die seiner Eitelkeit oder seinem Erwerbssinne schmeicheln. Daraus entstehen sekundäre Antriebe, die sich leicht vor sein ursprüngliches Wollen schieben (vgl. § 4), während er sich noch immer einbildet, allein der Sache zu dienen. Diese anderen Motive, die in das, was er aus reinem Interesse anfing, hineingeraten sind, drohen ihn immer mehr zu beherrschen. Das empfindet er mit dem unbehaglichen Druck persönlichen Unwerts, und gerade darum klammert er sich erst recht an den Gedanken, er handle noch immer aus ideellen Rücksichten. Früher brauchte er sich das letztere gar nicht erst zu sagen; jetzt wiederholt er es sich gerne.

c) Ein flammender Protest gegen diese Lüge des Bewusstseins ist die Ethik Kants. Seine Unterscheidung von Legalität und Moralität zielt gerade auf die Fälle, wo eine Handlung zwar mit der sittlichen[1]) Forderung übereinstimmt, ohne dass es sicher wäre, ob die Handlung **aus** Pflicht (d. i. nach Kant aus Achtung vor dem Sittengesetz, der Gewissensstimme der praktischen Vernunft) geschieht. Andern Lügen des Bewusstseins, die hierher gehören, hat vor Kant Luther (Serm. v. d. guten Werken S. 55), andern vor Luther Christus die Larve vom Gesicht gerissen; und stets gab es dann eine weitgehende Reinigung des sittlichen Vorstellens. Ob sich nicht in unserer Zeit neue Bewusstseinslügen dieser Art angehäuft haben, neues Scheinwesen wie das, wogegen der Gründer unserer Religion und ihr Reformator erglühten?

---

[1]) Fortan ist öfters von „sittlich“ die Rede, indem gewisse Erörterungen **Kant's** und **Wundt's** zur Sprache kommen. Eigne Stellung zur Frage nach der Sittlichkeit nehmen wir damit noch nicht. Der Leser halte sich einstweilen an den Sprachgebrauch der beiden genannten Autoren. Bei **Kant** sind sittliche Motive solche der Achtung vor dem Sittengesetz, bei **Wundt** selbstlose überhaupt.

B.

Bezüglich unserer Meinungen.

3. a) Weitere Selbsttäuschungen drohen, wenn es sich nicht darum handelt, unsere Triebfedern zu erkennen, sondern unseren Meinungen auf den Grund zu sehen. Immer ist es dasselbe; immer laufen wir Gefahr, uns durch die Objektlosigkeit unserer Willensregungen überrumpeln zu lassen. Hinter den Vorstellungen, die den Willensregungen folgen, sollten wir deren lenkende Hand suchen; statt dessen glauben wir das zu wollen, was uns in den Vorstellungen vorschwebt.

Jemand habe sein erstes Dichtwerk an eine Redaktion geschickt und erhalte es mit abschlägigem Bescheide zurück. Das bedeutet eine Demütigung, die er — nehmen wir an, mit Recht — erlitten hat. Auch er vermag seiner Demütigung so wenig ins Gesicht zu sehen, wie in unserem Ausgangsbeispiele der Schachspieler. Diesen entschädigte die verletzte Eitelkeit durch den Gedanken, dass er sich bloss „versehen“ hätte. Er konnte sich, statt unumwunden die Überlegenheit seines Partners einzuräumen, auf der Suche nach seinem Fehler noch dazu vorspiegeln, dem letzteren nur zu eignem Nutz und Frommen nachzugehen, konnte sich vorspiegeln, ihm läge aus einem ganz anderen als dem wirklichen Beweggrunde an der Vorstellung, die ihn leitete. Von so schillernder Art indessen, dass sie eine Deutung im Sinne solch andern Motivs zuliessen, sind nicht alle Vorstellungen. Oft schiessen weniger zweideutigere heran, wenn wir einem unbequemen Eingeständnis widerstreben. Die des Dichters, der sich in seinem Poëten-Stolze gekränkt findet, sind derart; die tröstlichen Gedanken, von denen er sich voll findet, verraten nur zu durchsichtig den Wunsch, aus dem sie strömen. Der böse Redakteur beuge sich zwar kriechend

vor der Sonne anerkannter Grössen, sei aber zu übelwollend, um junge, neue Verdienste aufkommen zu lassen; oder er achte, als spekulierender Geschäftsmann, geflissentlich nur auf den seichten Geschmack des Publikums, dem mit dem Erzeugnisse einer vornehmeren, ausschliesslichen Individualität nicht gedient sei; oder er sei ein ganz unmassgeblicher Beurteiler, der von wahrer Dichtung überhaupt nichts verstehe.

Nichts sollte mehr einleuchten, als dass wir bei Gedanken derart nicht unparteiisch sind. Kein logisches Urteil, keine objektive Beobachtung, kein unschuldiges Associationsspiel hat diese Vorstellungen zur Stelle geschafft, sondern das Widerstreben gegen Missachtung dessen, was wir geleistet. Wir mögen der fremden Kritik nicht Recht geben. Diese verlöre natürlich ihre Spitze, dürften wir glauben, was uns die genannten Vorstellungen so verführerisch nahe legen. In neunundneunzig unter hundert Fällen glauben wir es. Wir glauben lieber alles mögliche andere, als etwas, was uns in unserer eignen Meinung herabdrücken müsste. Wir thun dann vor uns selber, als urteilten wir aus Denk-, statt aus Beweggründen, aus Vorstellungszusammenhängen, statt aus Motiven. Wir begehen sozusagen einen „Circulus vitiosus“ des Willens. Sehr schön, hätten wir vorher an unsern eignen Mangel geglaubt, und jene Gegenvorstellungen wären uns darauf aus anderer Quelle, als eben dem Widerstreben gegen diesen Glauben gekommen. Dann hätten wir vielleicht das, was uns drückt, als grundlos fahren lassen dürfen. Treten die Gegenvorstellungen aber gleich zu Anfang deshalb auf, weil es uns widerstrebt, an unsern Unwert zu glauben, und beruhigen wir uns ohne weiteres an ihrer Hand, dann ist der Zirkel und die Selbsttäuschung fertig. Dann glauben wir, was wir wünschen, weil uns Gründe dafür vorschweben, und wir glauben die Gründe, weil derselbe Wunsch ihr Vater ist.

b) Hier ist die Stelle, die Lüge des Bewusstseins von anderen Selbsttäuschungen abzugrenzen. Der Gesunde, der sich einbildet, krank zu sein, der Kranke, der sich über die Schwere seines Leidens täuscht, belügen sich nicht selbst. Bewusstseinslüge findet dort statt, wo man etwas glaubt, um sich ein andres glauben zu machen, oder um ein andres nicht glauben zu brauchen. Das trifft bei jenen naïven Arten der Selbsttäuschung nicht oder doch nicht notwendig zu. Ein zweiter überschätzt seine Fähigkeiten oder Mittel in Bezug auf eine wissenschaftliche Arbeit, die er beabsichtigt, auf eine Zahlung, die er leisten soll, auf die Einhaltung eines Versprechens, das er abgegeben hat, auf eine Fussreise, die er plant. Auch das ist Selbsttäuschung, aber wiederum nicht jene unlautere Selbstbelügung, durch die man sich seine eignen Motive verhüllt. Ein alterndes Mädchen hält sich noch immer für jung und reizend und nimmt die spöttischen oder mitleidigen Schmeicheleien, die man ihm daraufhin giebt, für bare Münze. Sie verfällt in naïve Leichtgläubigkeit in Bezug auf das, was ihr an der eignen Person gefällt. Das ist etwas ganz andres als jene lichtscheue Schwergläubigkeit gegen eignen Unwert, die sich auf Umwegen die Selbstverurteilung, ja schon die Selbstkritik ersparen möchte. Jemand müsste erst Schmeicheleien aufsuchen oder müsste sie für wahr nehmen, um das Unschmeichelhafte, das er heimlich sieht, von sich nicht glauben zu brauchen: das allerdings wäre Lüge des Bewusstseins. Ihr Motiv ist fast stets ein Widerstreben gegen eignen Personunwert, den man nicht tragen will, gleichviel aus welcher Quelle er komme; und sie besteht darin, dass man die Vorstellung von solchem Personunwert (oder von etwas anderem Missfälligen) vertuscht, ja nicht einmal an sich herankommen lässt. So, wenn wir uns zu unseren Gunsten über die Triebfedern unserer Handlungen, so auch, wenn wir uns über die unserer Meinungen täuschen.

c) Nicht immer ist die letztere Art Lüge des Bewusstseins so harmlos, wie im Falle des Dichters, der sich verschmäht sieht. Die Quelle, aus der ihm die Vorstellung persönlichen Unwerts kam, war eine äussere. Vor einem Fremden erlitt er die Niederlage und bestach sich, dessen Urteil fortzuwerfen, indem er sogleich glaubte, was sein Widerstreben gegen Personunwert dagegen flüsterte. Viel schlimmere Niederlagen erleiden wir vor uns selbst und fälschen das eigne Urteil über unser Handeln. Wir weisen das stille Wissen von unsern Schwächen unter Vorspiegelungen ab, die gerade aus dem Wunsche stammen, es zu beugen. Viele unserer besten Sprichwörter schöpfen aus solchen Erfahrungen und haben sie in Lapidarstil ausgedrückt. Sie lassen dem Fuchs die Trauben zu sauer sein, die er nicht erreichen kann. „Einmal ist keinmal" spotten sie dem Leichtsinn dessen nach, der sich selbst betrügt, und halten ihm dann vor, dass „der Teufel bald die ganze Hand nehme, reiche man ihm erst den kleinen Finger". „Der Krug geht so lange zum Brunnen, bis er bricht", und „mit guten Vorsätzen ist der Weg zur Hölle gepflastert", rufen sie einem dritten zu, der einer gegenwärtigen Versuchung mit dem Gaukelgedanken nachgiebt, es sei das letztemal, er wolle und werde allen künftigen Versuchungen um so fester widerstehen. Einen vierten belehren sie, es sei gefährlich, sich auf Grund von Willenserfolgen, die man einmal gehabt, in falsche Sicherheit zu wiegen, „Hochmut kommt vor dem Fall".

Ich kannte einen Arzt, einen leidenschaftlichen Raucher, Er wollte sich des Tabaks entwöhnen, weil er an einem Herzfehler litt. Das gelang ihm Monate, ein Jahr hindurch. Dann, im zweiten Jahre, sah ich, dass er wieder angefangen hatte, zu rauchen. Er könne sich, meinte er, jeden Augenblick, sobald er wolle, die Zigarre versagen; der Erfolg seiner bisherigen Abgewöhnungsmethode habe ihm das gezeigt; und

so sei es für ihn unbedenklich, nun wieder ab und zu zum Vergnügen zu rauchen. Bei dem ersten Anzeichen, dass es ihm von neuem schade, werde er es von neuem einstellen und so sicher einstellen können, wie er es schon einmal gekonnt habe. Es kam, wie zu erwarten. Der Betreffende hat das Rauchen niemals wieder gelassen. Die für ihn schädliche Gewohnheit nahm nur eine andere Form als früher an. Er rauchte nicht mehr Tag für Tag. Dabei hätte er sich ja eingestehen müssen, dass er wieder in der Gewalt der alten Leidenschaft sei; sondern er rauchte längere Zeit hindurch und liess es dann einige Tage sein, rauchte wieder eine Zeitlang und liess es wieder einige Tage sein; und immer wiegte er sich während solcher Pausen in der Meinung, sie lieferten die Probe auf seine vermeintliche Energie, dem Zigarrengenusse in jedem beliebigen Augenblick zu entsagen. In Wahrheit hatte jenen Arzt die alte Leidenschaft nicht nur wieder ergriffen, ohne dass er sich's eingestand, sondern er hatte sie vor sich selbst, vor dem eignen besseren Wissen und Wollen geradezu legitimiert. Und so überliess er sich ihr jetzt mit gutem Gewissen ebenso regelmässig in periodischen Abständen, wie früher mit bösem Gewissen täglich, spiegelte sich die Schäden, die sie fühlbar seiner Gesundheit zufügte, geringer vor als sie waren, bildete sich ein, die nächste Schonzeit werde sie schnell ausgleichen. Das war alles Willenssophistik, Lüge des Bewusstseins im Dienste der Leidenschaft. Sein frühzeitiger Tod, den der Zigarrengenuss beschleunigt hat, bewies, dass die Rechnung falsch gewesen war.

Wie übereilt daher die Lehre des Sokrates, dass stets die Einsicht das Stärkste sei, wenn wir das Bessere kennten, so wollten und thäten wir es. Freilich hören wir nicht auf, es zu wollen. Aber jeder mächtige Wunsch, der mit dem guten Entschluss streitet, wirkt gerade dahin, *unsere Einsicht zu fälschen*, so dass er uns jenem Entschluss nicht

mehr feindlich erscheint. Das Spiel entschuldigender Vorstellungen macht den einen glauben, im gegenwärtigen Falle verstosse sein Wunsch gar nicht gegen das erkannte Bessere. Der andere meint, sich nur ein Geringes zu vergeben, wenn er heute seinem Wunsche folge, da es doch bei ihm stehe, ihn künftig im Zaume zu halten; er betrügt sich mit seiner eignen Willensfreiheit. Der dritte glaubt sogar besser zu thun, seinen Gelüsten heute zu willfahren, um die Ruhe davor später um so leichter zu hüten; er betrügt sich mit seiner Willenschwäche. So gefährlich stürmen die Vorstellungsreihen, in denen sich unsere heimlichen Gefallensakte sättigen, unsere heimlichen Missfallensakte entsättigen. Die Dichter wissen das. Otto Ludwig in „Zwischen Himmel und Erde“ schreibt einmal von der Leidenschaft: „All ihr Trachten geht nur nach einem. Um ihr Ziel zu erreichen, spannt sie all ihre Kräfte an, sogar die denkenden, die ihr entgegenwirken sollten.“

4. Auch diese Lüge des Bewusstseins hat eine Abart, die für sich bedeutsam ist. Man erinnere sich, dass es drei verschiedene Weisen gab, wie sich unsere Gefallensregungen sättigen: durch die Wirklichkeit (ein Sperling in der Hand ist besser als der auf dem Dache), durch mehr Gegenstände derselben Art (zwei Sperlinge sind besser als einer) und durch etwas anderes Vorzüglicheres (eine Taube ist besser als ein Sperling; vgl. § 8). In den letzten Unterschied, den zwischen „mehr“ und „besser“, schleicht sich oft die Selbsttäuschung ein.

a) Nicht alle Welt nämlich ist ehrlich genug, ihn sich so einzugestehen, wie jener mitleidige Spaziergänger. Ein blinder Bettler sprach ihn an. Er schenkte ihm kleine Münze, um dann weiter zu gehen. Da entdeckte er ein heimliches Ungenügen in sich; diese Art von Wohlthat hatte

seinen mitleidigen Trieb nur halb gesättigt. Sogleich kehrte er um, sich nach den Verhältnissen des Blinden zu erkundigen. Dann sorgte er dafür, dass sie dauernd gebessert würden; nun erst hatte er sich genug gethan. Wie hätten es an seiner Stelle Andre gemacht, die es auch zum Wohlthun treibt? Sie hätten sich dabei beruhigt, dass sie gegeben, hätten einem zweiten, dritten, vierten Bettler ebenso gegeben und sich erst recht beruhigt. Unser Spaziergänger hörte auf die Stimme seines Ungenügens und fand das Bessere, das multum, das den mitleidigen Antrieb wahrhaft sättigte. Die andern übertäuben ihre eigne leise Sehnsucht nach besserer Mildthätigkeit durch Mehr, multa. Sie geben sich einen Stein nach dem anderen, wo es sie nach Brot verlangt, und bilden sich ein, die vielen Steine seien Brot. Das macht, sie können es nicht über sich gewinnen, auf anderes zu verzichten, was sie dann lassen müssten. Kostete es sie doch auch etwas, wenn sie dem mitleidigen Antriebe voll genügten. Sie müssten tiefer in ihre Tasche greifen, als ihnen lieb, sich mehr Umstände und Sorgen machen, als ihnen bequem wäre. Drüben, auf der Seite ihrer selbstischen Triebfedern, entstände ein Minus in deren Sättigung, und nun kommt von dort her die Lüge des Bewusstseins und bläst ihnen ein, so wie sie es machen, sei es genug. Gewiss, in Fällen wie diesen geht es ohne Konflikt selten ab. Man fühlt, es sei vornehmer, dem unselbstischen Triebe nachzugeben, während einem gebieterischer die Rücksicht auf seine eignen Verhältnisse anliegt. Da mag man sich so oder so entscheiden, etwas bleibt immer unbefriedigt. Aber dann, wenn man das Beste für den Konflikt getroffen hat, nur nicht sich einbilden, als sei es auch das Beste für unser Mitleid; man böte diesem schon Alles, was es fordert. Dann auch offen eingestanden, dass man ihm mehr der Form, als dem Geiste nach genügt, dass man dem Herzensbedürfnis Steine statt Brot geboten hat,

und dass diese nicht Brot werden, ob es ihrer auch viele sind! Wahrheit, lieben Freunde, Wahrheit!

Giebt man sich und andern nicht Steine statt Brot oft auch im politischen Leben? Macht man nicht oft der Gerechtigkeit nur die Zugeständnisse, die einem bequem sind und sieht an den wesentlicheren und tieferen vorbei? Und wie viele stellen sich bloss auf den Rechtsstandpunkt, um sich nicht auf den Sittlichkeitsstandpunkt stellen zu müssen!

Ein anderes Beispiel. Wir können lange nach Bildung hungern, ehe wir dahinter kommen, uns sättige nicht die Menge, sondern der Gehalt geistigen Stoffs. Dass wir das nicht früher merken, liegt oft an einer Bewusstseinslüge. Es kostet Mühe, tief zu graben und tief grabenden Gedanken zu folgen. Leichter ist, das Gedächtnis zu beladen, als sich zum Mitdenken, Nachdenken, Selbstdenken aufzuraffen. Die grösste Menge Stoffs, ob wir ihn selbst zusammen suchen oder von anderen holen, ist noch immer bequemer geschluckt, als die Arbeit geleistet, die zerstreuten Thatsachen begrifflich zu verbinden und in einheitliche Anschauung zu giessen. Kein Wunder, dass sich viele Leute vor solcher Mühe scheuen und lieber bei dem Gedanken beruhigen, es genüge, recht viel zu wissen. Mit dem vielen „*das*“ betrügen sie sich über das „*Was*“, verkennen ihr eigentliches Bedürfnis und treiben mit grösster Anstrengung lesend, lernend, forschend Müssiggang[1]). Während sie sich an Stoff überladen, bleiben sie leer in dem, was ihnen not thut. Es geht ihnen, wie den laienhaften Theaterbesuchern: der Kenner hat an *einem* feinen Stücke genug; *sie* werden nicht satt von *vielen* Stücken. Ähnlich haben sich heute ganze Klassen in einen

[1]) *Nietzsche* hat dieser modernen Lüge des Bewusstseins ins Gesicht geleuchtet und anderen auch. Man vergl. das Kapitel seines Zarathustra: Vom Lesen und Schreiben. Vom Lande der Bildung. Von der unbefleckten Erkenntnis. Von den Gelehrten.

falschen Ehrbegriff verrannt, mit dem sie sich viele schwere Mühe und Leid machen. Auch ihnen fehlt's am besten, dem wahren Ehrbegriff. Aber bei dem Massstabe litte ihre Selbstgefälligkeit. Und so betäuben und betrügen sie sich lieber gegenseitig mit seinem Surrogat. (Vgl. Paulsen, System d. Ethik⁴ II, S. 115.)

b) Es gab eine ganze Zeit, wo sich die Menschen mit Vielem über ihre Sehnsucht nach Besserem täuschten, die Zeit vor Luther. Da quälten sie sich mit vielen „guten Werken", ihren Frieden zu finden, und fanden ihn nicht. Durch „gute Werke" wollten sie ihn Gott abkaufen, den Frieden, der nur durch freie sittliche Hingabe kommt. Diese fordert freilich einen Gesinnungswandel, der, nach Kant's Wahrnehmung, weit schwerer ist, als die beschwerlichsten frommen Plackereien[1]; ihm möchte sich Jeder ganz von selbst durch die Lüge des Bewusstseins entziehen, er habe mit allerlei äusserer Werkheiligkeit genug gethan. Man hält die letztere gern für ein köstliches, seliges Ding[2] und schmeichelt sich, Formen und Gebärden für Geist zahlen zu dürfen. Damals trieb die Kirche überdies in solche Bewusstseinslüge hinein. Sie bestätigte ausdrücklich die Verdienstlichkeit blosser Werke und stempelte sie geradezu zur alleinigen Münze für die Seligkeit. Was die besseren Geister merkten, dass ihnen bei allem Schwalle der guten Werke etwas unausgefüllt blieb, was satt zu werden verlangte, Luther sprach es aus. Gerade die innere Leere, die trotz allen äusseren Thuns nicht wich und der Zweifel, der ihr entsprang, ob jenes Thun auch das rechte wäre, liess den deutschen Reformator das Bessere finden, das multum, das alle multa über-

[1]) Kant, Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft (Reclam), S. 194 Anm.

[2]) Luther a. a. O., Sermon von den guten Werken S. 7 u. 10. Von der Freiheit eines Christenmenschen S. 302 u. 311.

wiegt, den hingebenden und vertrauenden Glauben. Ergreifend schildert der Reformator jene innere Leere. „Wer mit Gott nicht eins ist oder daran zweifelt, der hebt an, sucht und sorgt, wie er doch wolle genug thun und mit vielen Werken Gott bewegen. Er läuft zu St. Jacob, Rom, Jerusalem, hierhin und dahin, betet St. Brigitten Gebet, dieses und jenes, fastet den und diesen Tag, beichtet da, fragt diesen und jenen und findet doch nicht Ruhe. Alles thut er mit grosser Beschwer, Verzweiflung und Unlust seines Herzens. Dazu ist alles umsonst. Viele sind darüber toll geworden und vor Angst in allen Jammer gekommen“ [1]). Und dagegen das Bekenntnis des Befreiten, der da weiss, was allein innerlich genug thut und satt macht. „Nun ist da kein Glaube, kein gutes Gewissen zu Gott, darum fehlt der Kopf den Werken, und all ihr Leben und Gutes ist nichts. Die Werke sind tote Dinge, können Gott nicht ehren noch loben, wiewohl sie geschehen können und sich thun lassen Gott zu Ehren und Lob. Aber wir suchen hier den, der nicht gethan wird wie die Werke, sondern den Selbstthäter und Werkmeister, der Gott ehrt und die Werke thut. Das ist niemand, denn der Glaube des Herzens, der ist das Haupt und ganze Wesen der Frömmigkeit.“

Auch bei Luthers eigner Lehre droht noch eine Lüge des Bewusstseins. Es ist die, sich durch einen toten passiven Glauben gerechtfertigt zu halten, statt durch jenen lebendigen Selbstthäter, den der Reformator fordert. Diese Lüge hat Kant aufgedeckt. Es sei der beständige Hang des Menschen, zum passiven Glauben überzuschreiten. Die wahre Religion bestehe aber nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in

[1]) Luther Sermon von den guten Werken S. 7 u. 10. Von der Freiheit eines Christenmenschen S. 302 u. 311. (Reformatorische Schriften.)

dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden. Dies Thun könne niemals etwas anderes sein als solches, das für sich selbst einen unbezweifelten, unbedingten Wert habe, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen könne: nämlich die beschwerliche, ununterbrochene Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken[1]).

5. Wir kennen jetzt die Lüge des Bewusstseins in ihren Haupterscheinungen[2]). Dass sie so häufig ist, kommt, um das nochmals einzuschärfen, von den Centrierungsgesetzen unseres Gefallens und Missfallens. Besonders leicht stürzt uns das Widerstreben gegen Personunwert in Täuschung und Selbstbetrug über unsere Motive und Meinungen. Woher die Empfindung des Personunwerts stammt, den wir nicht eingestehen wollen, bleibe ununtersucht (vgl. darüber meinen „Grundriss der Ethik“ § 7, Reuther & Reichard, Berlin 1900). Sie knüpft sich unter anderm stets an sittlich minderwertiges Handeln und heisst dann „Biss des Gewissens“. Ist diese Empfindung aber erst einmal da, so ist es wie ein Naturgesetz, dass sich unser Widerstreben dagegen regt, dass es die Vorstellungen zurückweist, die uns jenen Personunwert vorhalten, und dass es andere schönfärberische herbeiführt. Bei der Objektlosigkeit der Willensregungen geschieht das alles, ohne dass sich dies geschäftige Widerstreben gegen den Gewissensbiss und überhaupt gegen die Anerkennung des Personunwerts im Bewusstsein andeutet. So geben wir uns

---

1) Kant, Rel. i. d. Grenzen d. bl. V. (Reclam), S. 143, 192. Nach Luther, Sermon v. d. guten Werken a. a. O. S. 15 u. ö. ist alles Thun fromm, bei dem wir nicht zweifeln, dass es Gott gefalle. Dieser Zweifel würde Kant hinzufügen, kann allein beim sittlichen Thun niemals aufkommen.

2) Eine ganze Reihe von Lügen des Bewusstseins, speziell innerhalb des religiösen Lebens findet man sehr gut aufgedeckt bei Köstlin, „Christliche Ethik“, 1899, S. 35, 84, 99, 109, 136, 158 f., 164, 175 f., 212 f., 217, 226, 296, 322, 398.

solchem vertuschenden Thun und Treiben nur um so kritikloser hin. Es ist auch nicht leicht, die Kritiklosigkeit abzulegen. Dazu müssen wir sie vorher eingeräumt, müssen schon bemerkt haben, wie gerne wir uns über uns selbst täuschen. Das wäre ein sehr peinliches Eingeständnis. Ihm steht die nämliche Bewusstseinslüge entgegen, die nur mittels desselben Eingeständnisses erkannt werden kann. Um so ernster muss unser Wollen werden, vor uns wahr zu sein.

§ 14.

Der Motivwandel.

1. Die Lüge des Bewusstseins ist nicht die einzige psychologische Erscheinung, die mit der Objektlosigkeit der Willensregungen zusammenhängt. Eine andere ist ethisch eben so wichtig. Sie ergiebt sich, wenn wir nicht so sehr die Centrierungsgesetze, als die Sättigungsgesetze auf das blinde Triebleben anwenden. Auch hier handelt es sich um den Fall, wo uns zwei Triebfedern gleichzeitig und zusammenstimmend bewegen, ohne dass wir wissen, ob mehr die eine oder die andere. Diese Unkenntnis kann ganz wohl ohne Selbsttäuschung statthaben. Wir brauchen ja von der zweiten Triebfeder überhaupt noch nichts zu ahnen. Das Treiben und Wünschen, das sie anregt, ist vielleicht noch viel zu schwach, um neben dem unvergleichlich stärkeren, mit dem uns die erste erfasst, auch nur gemerkt zu werden. Diese füllt mit den Vorstellungen, die sie herbeiführt, unser Bewusstsein zunächst ganz allein aus. Ausschliesslich in ihre Ziele phantasieren wir uns hinein; diese nehmen wir in klaren und deutlichen Zweckgedanken vorweg und erzeugen so unwillkürlich jenen Kontrast gesättigten und ungesättigten Gefallens, dem ein starkes Treiben auf dem Fusse folgt (§ 9, S. 110).

Da mögen wir von dem andern, heimlichern Gefallen, das in uns knospet, nicht einmal etwas ahnen.

Dies Verhältnis greift unter gewissen Umständen regelmässig Platz, nämlich dann, wenn uns ursprünglich überhaupt nur eine Triebfeder bewegt hatte und nun unser Handeln unversehens eine neue Saite unseres Willens anschlägt, die bis dahin unberührt geblieben war[1]). Noch wissen wir nicht, was da leise in uns erklingt. Noch glauben wir im Sinne des ersten Gefallens allein zu handeln. Aber schon beginnt das zweite in uns Stimme zu gewinnen. Zuerst bildet es nur einen Nebenton des ersten, um vielleicht niemals selbständig gehört zu werden. Doch es kann auch plötzlich für sich in das Ohr unserer inneren Wahrnehmung fallen und dabei das erste übertönen. Wenn das stattfindet, wenn wir allmählich anfangen, Handlungen, die wir früher aus irgend einem älteren Motiv gethan hatten, aus einem neuen zu thun, und darüber das alte hintanzusetzen oder zu vergessen, dann spricht man von Motivwandel.

2. Es ist, als sei es bei unserer psychischen Veranlagung darauf abgesehen, dass sich allerlei Motivwandel einstelle. Einige Triebfedern scheinen gleichsam dafür bestimmt, andern vorzuarbeiten. Sie treiben uns zu einem Verhalten, an dem sich weitere Akte des Gefallens miterregen, die, einmal gesättigt, bald selbständig zu bewegenden Kräften werden. Dazu bedarf es nur noch der nötigen Kontraste (§ 9). Treten sie ein, so erfüllen uns jene neuen Akte mit einem neuen Treiben und Wünschen. Wir werden allmählich lernen, allein wegen dieses neuen Erlebens das betreffende Verhalten zu wiederholen oder zu steigern.

---

[1]) Vgl. Goethe's Lied „Der Gott und die Bajadere“: Ist Gehorsam im Gemüte, wird nicht fern die Liebe sein.

erst der Schein der Tugend da; aber bei immer erneuter Übung werde das Thun, das nach der richtigen Mitte ziele, zur bleibenden Beschaffenheit, zur Natur. In welchem Augenblicke, das könne ein jeder selbst merken. Es sei der, wo er anfange, das, was ihm bisher sauer geworden sei, gern und leicht zu thun. Dann sei ihm das, dessen er sich vorher äusserlich befleissigt habe, in Fleisch und Blut übergegangen; es sei ihm zur Gesinnung, zur inneren Haltung (ἕξις), geworden. Das heisst in der Sprache unserer Psychologie: der erwartete Motivwandel hat sich vollzogen[1]); die Regungen sittlichen Gefallens sind für sich wirksam geworden und haben aus dem Nachahmer einen Selbstthäter geschaffen. Die Geschichte hat Aristoteles' Bemerkung in grossartigem Massstabe bestätigt. Die Sitte wurzelt im Nachahmungsdrang; aber soweit die Sitte auch regelmässiges Thun von humanen Formen einschloss, ist den Völkern daraus Fleisch und Blut der Sittlichkeit, Geist der Humanität, gewachsen[2]).

c) Wie die Neugierde und der Nachahmungsdrang, so wirkt in andern Fällen das Mitleid. Auch dieses ebnet andern edleren Impulsen die Bahn, indem es uns zunächst egoistisch antreibt, sympathetische Unlust zu meiden. Nicht, als ob uns nicht sogleich selbstloses Erbarmen mit einem Leidenden ergreifen könnte. Für die Regungen unselbstischen Gefallens und Missfallens sind wir genau so ursprünglich begabt, wie für das Gefallen und Missfallen an unserm eignen zuständlichen (oder persönlichen) Wert oder Unwert (§ 6 S. 70). Aber das selbstische Mitleid hat nicht selten bei unserm Handeln

1) Die blosse Befestigung der Gewohnheit allein könnte ihn nicht bewirken.

2) Vgl. Wundt, a. a. O. S. 121. Den Inhalt der Sitte, z. B. der Gastfreundschaft (ib. S. 232) haben zuerst religiöse Motive bestimmt (ib. S. 110).

die stärkste oder doch die erste Stimme[1]). Es ist bereits als Beweggrund merklich, wo jene unselbstischen Impulse noch unbemerkt bleiben, da wir auf ihre Sättigung und Nichtsättigung anfangs zu wenig oder gar nicht achten. So bleibt das selbstlose Erbarmen einstweilen im Hintergrunde. Der Weg zu ihm geht durch die Regungen eines mehr selbstischen Mitleids hindurch. Selbstisch z. B. ist zunächst noch das Mitleid des Naturmenschen, der nur die Schmerzen seiner Stammesgenossen lebhafter mitfühlt, nur der Personen also, in denen er sein Ebenbild sieht (vgl. Wundt a. a. O. S. 197 f.). Nicht minder selbstisch fängt das Erbarmen manches Kulturmenschen an. Es missfällt ihm zuerst nur um seiner selbst willen, jemanden leiden zu sehen. Ihn drückt es, dass ihn der Anblick des Leidenden mit düstern, traurigen Bildern erfüllt, und darum bestrebt er sich, ihn aufzuheitern. Aber bei diesem Thun erwacht allmählich sein Herz. Die Freude des Getrösteten beginnt ihm als solche zu gefallen, edleres Erbarmen das selbstsüchtige Mitleid, in dessen Schatten es anfangs gestanden hatte zu überwachsen. Ebenso beim Menschen der Vorzeit: Leid und Schmerz des Genossen, in denen ihm die eignen Seelenzustände veräusserlicht erschienen, schufen ihm zunächst selber sympathetische Unlust, und darum schritt er zu werkthätiger Hilfe. Aber den Hilfeempfangenden fesselte bald die Dankbarkeit, den Hilfegebenden die Freude des Wohlthuns an den Genossen. Diese Triebfedern unterhielten und vertieften das Verhältnis, das egoistische Veranlassung geschaffen hatte;

[1]) In nicht ganz demselben Sinne, aber ähnlich heisst es bei Kant, Kr. d. prakt. Vern. (Reclam.) S. 90: „Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnliches Wesen, so beschaffen, dass die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt und unser pathologisch bestimmbares Selbst, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei".

mehr, sie veredelten es aus einem einseitigen zu einem gegenseitigen, zur Freundschaft.

d) Sagt der Dichter nicht auch von der Neigung der Geschlechter. „Die Leidenschaft flieht, die Liebe muss bleiben"? Hier bietet sich das nämliche Schauspiel. Wo die grössere, unselbstische Liebe nicht gleich von Anfang da ist, kann sie sich an der Leidenschaft entfachen. Schwindet der Sinnenrausch, so steigt nun sie in das Licht der inneren Wahrnehmung, um noch inniger zur geliebten Person zu drängen, als es vorher die geschlechtliche Glut gethan. So endlich in der Religion. Der Mensch fürchtet zuerst die Götter, dann achtet er sie, schliesslich liebt er sie. Aus den Naturreligionen sind sittliche erwachsen. In allen diesen Fällen bedingt den Motivwandel derselbe Umstand: wir glauben ein gewisses Handeln gleichmässig zu wiederholen, weil wir nur auf eines von mehreren Motiven achten, die uns bewegen. In Wahrheit beteiligen sich, von uns unbemerkt, verschiedene Motive daran. Diesen genügen die verschiedenen Formen des Handelns im allerverschiedensten Verhältnis. Bald richtet sich unser Thun, noch immer ohne unser Wissen, mehr nach der einen, bald mehr nach der andern beteiligten Gefallensregung. Hierdurch treten wechselnde Kontraste ein, es giebt ein Wünschen und Treiben, von dem uns das eine in diese, das andere in jene Richtung leiten möchte. Erst dabei sondern sich die beiden oder mehreren konkurrierenden Bedürfnisse, wir bemerken sie, können sie vergleichen und nun bewusst dem Zuge des zwingenderen folgen.

3. a) Nicht aller Motivwandel verläuft, wie der eben geschilderte, f o r t s c h r e i t e n d, d. i. so, dass man die sinnliche mit der unsinnlichen, die selbstische mit der selbstlosen Triebfeder vertauscht. Er kann auch im umgekehrten Sinne erfolgen und bietet dann ein weniger erfreuliches Bild. Diese

Gefahr liegt nahe, sobald sich sekundäre Antriebe (§ 4) in unser Handeln eingeschlichen haben, d. h. wenn bei dem, was wir früher rein um der Sache willen thaten, Eitelkeit, Begehren nach Lust, nach Lohn u. dergl. mitzusprechen beginnen. Folgen wir diesen sekundären Triebfedern in erster Linie — und das kann geschehen, ohne dass wir es merken —, so hat sich rückschreitender Motivwandel vollzogen.

Hilfreiches Erbarmen ist dem Menschen gegeben, ihn über sich hinauszuführen. Es kann in ein ungesundes Spiel mit sentimentalen Gefühlen ausarten, bei dem wir uns selbstisch zu uns zurückwenden und uns noch enger in uns hineinspinnen. Das ist rückschreitender Motivwandel. Echtes Wahrheitsstreben drängt, sich liebevoll und bescheiden in die Gegenstände zu versenken. Hochmut findet die Form des Witzes, dieselben Gegenstände unter sich zu drücken oder über sie zu springen; auch dies ist eine Art der nämlichen Erscheinung. Spielt der Sentimentale mit seinem Mitleid, der Witzbold mit seiner Klugheit, so spielen Eltern zu eigner Lust mit der eiteln Liebe zu ihren Kindern, spielt selbstgefällig der Tollkühne mit seinem Mute. Sogar der religiöse Trieb entartet in ähnliche Verzerrungen, wenn aus der Willenshingabe an Gott ein Gebahren wird, sich in subjektiv frommen Regungen zu bewegen und sich darin zu gefallen[1]). Gleiche Gefahr rückschreitenden Motivwandels droht überall. Sie droht nach Nietzsche[2]) nicht am wenigsten, wenn die

[1]) Man vgl. Martineau, a. a. O., II, S. 178 ff. Köstlin, a. a. O., S. 109 u. ib. S. 219: „Geistiger Dünkel, der eines rein innerlichen Wertes sich rühmen möchte“, S. 224: „Selbsttäuschung, die Gottesliebe nach der Lebhaftigkeit des Gefühls zu messen“, S. 296: „Weiches, sittlich laxes Gefühlschristentum, das in seinem Gnadenstande und in seiner Freiheit vom Gesetz vielmehr Ruhe und Genuss als sittliche Reinheit und sittliche Pflichten sucht.“

[2]) Zarathustra, S. 19: „Wehe, es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Seht!

demokratische Gleichmacherei und die Anschauungsweise der Masse, der Vielzuvielen (οἱ πολλοί) siegte, die Grosses und Kleines nur nach dem eignen Nutzen misst. Diese Gesinnung werde einst die erbärmlichsten Menschen züchten. Mit Grauen und Abscheu malt der Philosoph das Bild solcher Leute; es ist das von solchen, die nur noch sinnlich begehren und scheuen, aber ihr höheres Wollen verloren haben [1]).

Ich zeige euch den letzten Menschen. Was ist Liebe, was ist Schöpfung, was ist Sehnsucht, was ist Stern? so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm. Denn man braucht Wärme. Man arbeitet noch; denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich. Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Man ist klug und weiss alles, was geschehen ist, so hat man kein Ende, zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald, sonst verdirbt es den Magen. Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit. Ein wenig Gift ab und zu, das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt zu einem angenehmen Sterben."

[1]) Mit Unrecht klagt Nietzsche das Christentum an, solcher demokratischen Gleichmacherei Vorschub zu leisten. Etwas andres ist das Geschrei, als ob jeder gleich geeignet sei, z. B. die schweren Aufgaben der Staatsregierung zu erfüllen, etwas anders die christliche Idee, dass wir sittlich freie Glieder einer unsichtbaren Gemeinschaft bilden und dass alle Mitmenschen im gleichen Sinne als unsere Brüder gelten müssen, gegen die wir sittlich verpflichtet seien. Dort Vorrechte, auf die man pochen möchte, hier eine Pflicht, die man gerne vergisst. Dort der Tummelplatz für Neid, Begehrlichkeit, Verkleinerungssucht, Besserwisserei und andere Regungen einer kleinen, erbärmlichen Selbstsucht. Hier der Hinweis auf eine höhere sittliche Verantwortlichkeit, die erst recht wächst, je selbständiger wir äusserlich sind und das ernste Gebot, den Geringsten unserer Brüder zu lieben gleich uns selbst. Jenes die selbstische Gesinnung des Nehmens und Für-sich-haben-Wollens, die keinem anderen mehr gönnen möchte, als dem eigenen Ich. Dieses, die selbstlose Gesinnung des Gebens und Schenkens, die keinem andern weniger gönnen möchte als dem eigenen Selbst. Beides hat scheinbar denselben Erfolg, die Nivellierung der gesellschaftlichen Unter-

b) Wäre der rückschreitende Motivwandel die *Regel*, das Bild unseres sittlichen Lebens wäre grau und düster. Der fortschreitende Motivwandel *begönne* mit der Macht der sinnlichen und selbstischen Triebfedern, in denen sich unser „pathologisch bestimmbares Selbst“ (*Kant*) aufdrängt und geltend zu machen sucht, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmachte. Der rückschreitende Motivwandel *endete* mit dieser Macht. Sie wäre das A und das O; in der Mitte ein wenig Sonnenschein, am Anfang und am Ende Finsternis. Ist es so, zwingt uns ein neues Naturgesetz unseres Willens in den Bann rückschreitenden Motivwandels hinein? Oder waltet hier am Ende gar *keine Regel*, nach der eher der eine als der andere Motivwandel eintreten müsste? Entscheiden darüber Zufälligkeiten, Einflüsse des Temperaments, der Gewöhnung, der Erziehung, des Beispiels (schlechter Umgang verdirbt gute Sitten)?

Ein so grosser Ethiker wie *Kant* schien das erstere zu glauben. Er sah überall die Gefahr rückschreitenden Motivwandels. Eben deshalb warnte er so streng, moralisches und legalisches, pflichtgesinntes und pflichtgemässes Thun zu vermengen. Nach ihm giebt es keinen sicherern Weg zu sittlicher Verderbnis, als wenn sich die geringste andere Triebfeder zur Pflichtgesinnung mischt. Jene werde — schreibt er — diese zuerst verunreinigen, dann mehr und mehr verdrängen und zuletzt einen blossen Scheindienst der Pflicht erzeugen. Wehe, wenn z. B. ein Gesetzgeber, um sittliche Zwecke durchzuführen, es versuche, seine Unterthanen zu *zwingen*! Er werde das Gegenteil bewirken. Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden. Weil aber die *Gesinnung*, aus der Handlungen geschehen sollen, durch

schiede. Aber in dem einen Falle giebt es eine verderbte, in dem anderen eine gehobene Menschheit, dort Pöbel, hier Edelvolk.

kein Gebot eingeflösst werden könne, hier also nur ein äusserer Stachel zur Thätigkeit triebe, so würden die meisten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung (öffentliche Ehre) und gar keine aus Pflicht geschehen. (Kant, Religion i. d. Gr. d. bl. V. S. 99; Krit. d. prakt. Vern. S. 176 [Reclam].) Aus ähnlicher Besorgnis hielten es die alten Griechen eines Edeln für unwert, kommunal, politisch, künstlerisch, wissenschaftlich um Lohn thätig zu sein. Sie kannten mit Recht nichts Kläglicheres, als wenn Überzeugungen und Gesinnungen nach Brot gingen, und sie hatten die Vorstellung, dass es notwendig die Reinheit der Absichten verderben müsse, wenn jemand seine Leistungen bezahlt nähme.

4. a) Zum Glück bleiben die düsteren Farben dieses Pessimismus nicht. Der moderne Arbeitsverkehr hat das Vorurteil der Griechen glänzend widerlegt. Gerade das System der Gehaltszahlung ist eines der erfolgreichsten Mittel geworden, durch das der heutige Staat, oder die bürgerlichen Kommunen und sogar Private die weitesten Kreise dazu anspornen, an ihren sittlichen Zwecken mitzuarbeiten. Wie sehr dies gelungen ist, zeigt unter anderem der Geist der Diensttreue, der unser Beamtentum auszeichnet. Statt zu entarten und auszusterben, hat hier die sittliche Gesinnung unter dem neuen Prinzip geradezu eine neue Tugend geboren und den Begriff der Berufstreue noch andern, weiteren Schichten der Bevölkerung geschenkt. Kant andererseits hat seinen eignen Pessimismus schon selbst gelegentlich verbessert[1]) und damit vorausgenommen, was die neuere Forschung

[1]) Die Vorstellung reiner Tugend, führt Kant aus, habe für sich allein Macht über das menschliche Gemüt, mehr sogar, als alle Vorspiegelungen von Vergnügungen, alle Androhungen von Schmerz und Übeln. Wäre dem nicht so, so würde keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife oder empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen (Kr. d. prakt. Vern.; Reclam, S.

ins hellste Licht gerückt hat. Der fortschreitende Motivwandel, lehrt sie, ist weder Ausnahme, noch Zufall, sondern Regel. Der grösste Teil der historisch gewordenen Sittlichkeit ist aus ihm erwachsen[1]).

b) Das allein entspricht der inneren Wahrscheinlichkeit. Denn schon rein psychologisch ist es anders um den rückschreitenden, anders um den fortschreitenden Motivwandel bestellt. Nur an jenen knüpft sich die Bewusstseinslüge. Er findet statt, gewiss! Aber unter Selbsttäuschung. Wer z. B. einst die reine Flamme künstlerischer, wissenschaftlicher, politischer, religiöser Überzeugung gekannt hat, nun aber nicht mehr so sehr ihr folgt, als der Rücksicht auf Gunst oder Lohn, giebt das schwerlich jemandem zu, am wenigsten sich selbst. Welt- und Geschäftsklugheit kann sein Denken sehr weit verschoben haben. Dennoch spiegelt er sich die neuen interessierten Anschauungen noch immer als ehrliche Überzeugung vor, während er zu ihnen doch nur in innerer Unredlichkeit gelangt ist. Ähnlich in andern solchen Fällen. Wir lernten genug Bewusstseinslügen kennen, die das belegen.

Die Neigung, sich beim rückschreitenden Motivwandel vor sich selbst zu entschuldigen, ist hochbedeutsam. Dann muss doch wohl den fortschreitenden Motivwandel dieselbe innere Veranlagung begünstigen, aus der wir dazu kommen, uns den rückschreitenden zu verhüllen. Die unsinnlichen Triebfedern müssen vor den sinn-

---

181 f.). Das bedeutet, Legalität könne Moralität der Gesinnung erzeugen, die eigennützigen Triebfedern zu pflichtmässigen Handlungen könnten dem Einflusse weichen, den die Pflicht als solche auf uns übe.

[1]) Man sehe die schönen historischen Untersuchungen in Wundts Ethik. W. bezeichnet die Erscheinung mit einer anderen zusammen, (der Bildung neuer Zwecke auf Grund der neu einsetzenden Motive) als Heterogonie der Zwecke. a. a. O. S. 266.

lichen, die unselbstischen vor den selbstischen mit einem Übergewicht auf das menschliche Gemüt wirken, dessen Spuren, wenn irgendwo, in der Kulturgeschichte sichtbar sein müssen. So ist es auch. In der sittlichen Entwicklung geschieht, wie Wundt gezeigt hat, nichts häufiger, als dass zuerst selbstische Bedürfnisse die Menschen zu Handlungen sittlichen Aussehens drängen. Mit den letzteren und durch sie erwachen wirklich sittliche Motive, die dann allmählich der alleinige Beweggrund werden, jene Handlungen fortzusetzen. Und zwar empfindet der Handelnde die Herrschaft solcher Motive um so mehr als sittliche Forderung, je mehr sich sein sittliches Bewusstsein geläutert hat (Wundt a. a. O. S. 200)[1]).

5. a) Auf Schritt und Tritt begegnet der Kulturforscher dem fortschreitendem Motivwandel. Die sittliche Liebe zu Eltern, Gatten, Nachkommen, die Freundes- und Berufstreue, der Gemeinsinn, die Humanität, sie alle sind die Blüte aus Akten uneigennützigen Gefallens. Die letzteren konnten ihren überwiegenden Einfluss aber erst unter Verhältnissen gewinnen, die der Antrieb egoistischer Triebfedern zuvor

---

1) Der Ablösung der sinnlichen durch die unsinnlichen, der selbstischen durch die unselbstischen Motive entspricht ein analoger Wandel in der Wertschätzung. „Der Bedeutungswandel der Bestandteile des ethischen Wortschatzes zeigt zwei allgemeine Thatsachen. Die erste besteht darin, dass von äusseren Vorzügen der körperlichen Anlage und Übung sowie von der äusseren Befolgung der Vorschriften des Kultus und der Sitte die Wertschätzung mehr und mehr auf die inneren Eigenschaften des Charakters und der Gesinnung übergeht. Die zweite darin, dass die praktische Tüchtigkeit mit Rücksicht auf den Nutzen, welchen die Leistungen des Einzelnen seinen Genossen oder der Gesellschaft gewähren, ursprünglich den vorwiegenden Massstab der Wertschätzung abgaben, worauf allmählich erst die individuellen Eigenschaften, von denen der andere einen unmittelbaren Vorteil nicht erwarten kann, sich neben jenen Geltung erringen." (Wundt a. a. O. S. 37).

geschaffen hatte. Worauf anfangs diese in der Not der Zeit geleitet hatten, das lehrten dann jene fortsetzen und mit bewusster Absicht weiter bilden (ib. S. 212).

In der rohen Vorzeit galt der Fremdling noch als Feind. Das natürliche Widerstreben gegen alles Fremdartige beherrschte die Menschen. Am meisten beseelte es sie den Nebenmenschen gegenüber, die sich, einem anderen Stamme angehörig, in Sprache, Sitte, äusserem Habitus von ihnen unterschieden (ib. S. 231). Innerhalb des eignen Stammes war es vorzugsweise der Genosse, zu dem sich der erwachsene Mann hingezogen fühlte, mehr als zu Eltern, Gattin, Kindern (ib. S. 198). Dieser, der ihm an physischer Kraft und geistigen Eigenschaften am meisten ähnelte, stand dem Naturmenschen näher als das unentwickelte Kind oder als der Greis, der zu den Geschäften des Lebens untauglich geworden war. Im Greise erblickte sein naiver Egoismus zunächst nur eine Last, deren er sich zu entledigen suchte, sobald die harte Not des Daseins dazu zwang (ib. S. 66). Ebenso sah er in der Frau ursprünglich nur ein Gebrauchseigentum des Mannes (ib. S. 188). Auch der Trieb zu den Genossen war noch selbstsüchtig genug. Ihnen zu helfen galt innerhalb der primitiven Genossenschaft, der einzigen Gemeinschaft, die es damals gab, mehr für nützlich als für löblich; denn nur der Hilfsbereite werde einen Helfer in der Gefahr finden (ib. S. 200).

In diesen Anschauungen lebten die Menschen der ältesten Kulturepoche. Zwar fehlten ihnen die selbstlosen Beweggründe nicht durchaus, aber sie traten hinter den äusseren Zwecken des Nutzens, der Auszeichnung oder der Nachrede weit zurück. Welcher scheinbare Sprung von hier zu der Gesinnung der sophokleischen Antigone: „Nicht mitzuhassen, mitzu l i e b e n bin ich da!“ oder zu der des griechischen Dichters Menander (ca. 300 v. Chr.): „Der lebt nicht, wer

nur für sich allein lebt. Der Mensch aber, der Gutes verrichtet, sei frohen Mutes in dem Bewusstsein, Gott selbst nehme mit Freuden daran teil". In Wahrheit war es kein Sprung, sondern eine Reihe von Schritten. Motivwandel auf Motivwandel hatte sich inzwischen vollzogen und allmählich von den Niederungen der Roheit zu lichteren Höhen geführt. Dass solcher stattgefunden, davon redet die blosse Thatsache des sittlichen Fortschritts. Wie er vor sich ging, lässt sich oft historisch bis in's einzelne verfolgen. Man kann nachweisen, welche (meistens) selbstischen Triebfedern jedesmal den Hebel der sittlichen Entwicklung bildeten, die dann ohne sie weiterging.

b) So haben, wie bereits angedeutet, Nützlichkeitserwägungen den Boden geschaffen, auf dem sich Freundestreue entwickelte, oder doch das Bewusstsein, dass sie zu erweisen sei. Wo der Naturmensch dem leidenden Genossen noch ohne solche Erwägungen half, da that er es gleichsam reflektorisch, aus natürlichem Wohlwollen; häufiger aus jenem erweiterten Selbstgefühl, das bewirkt, dass man im Nächsten sich leiden sieht. Ein persönliches Verhältnis zum Genossen entstand hierbei noch nicht. Dies geschah erst unter den Nützlichkeitserwägungen, die zur Kameradschaft führten. Nun endlich konnte auch das Gefallen seine Schwingen regen, das dem seelischen Verhältnis gilt, wie es die Wohlthat hinüber und herüber stiftet; wo Dankbarkeit macht, dass der Gebende bald der Beschenkte wird und reicher zu geben wünscht, und wo Kameradschaft in Freundschaft übergeht. Mit dem Hebel anderer selbstischer Impulse kam die Ehrfurcht vor dem Alter, zumal die Pietät gegen die Eltern: religiöse Scheu (Ahnenkultus) hatte die Verstorbenen zu ehren gelehrt, und diese Scheu war auf die bald Sterbenden übergegangen (Wundt a. a. O. S. 66). So stand der selbstische Wunsch, die Ablebenden los zu sein,

mit der selbstischen Furcht vor ihrer künftigen Rache in der Schwebe. Um so vernehmlicher ertönte nun die Stimme, mit der Dankbarkeit und natürliche Neigung zu den Erzeugern redeten[1]).

Als man zum sesshaften Leben des Ackerbauers überging, änderten sich die Anschauungen weiter. Vor allem adelten sich die von der Ehe (ib. S. 189). Jetzt genoss die Frau den Schutz der Hausgötter und pflegte deren Dienst, wenn der Gatte abwesend war. Das gereichte ihm zu materiellem Vorteile und ihr zu ideellem. Denn dadurch wurde sie zur Priesterin des Hauses, der erste Grund, dass sie eigne Würde in den Augen des Mannes gewann. Dieser fing an, in ihr mehr als bisher die Person zu sehen und damit den Antrieb seelischer Neigung in seine sinnliche aufzunehmen. Die Begierde erweiterte und erhob sich zur Liebe. Der Anteil der Herzen, einmal geweckt, gewann allmählich selbstständige Triebkraft. Auch ohne dass ihn religiöse Anschauungen unterstützten, half er das Bündnis bewahren, das vordem nur launische und wandelbare Begierde geknüpft hatte[2]). Dies um so mehr, als inzwischen auch rechtliche Vor-

---

1) Vgl. ib. S. 67 „Eines der zahlreichen Zeugnisse dafür, dass ursprünglich selbstsüchtige Motive verschiedener Richtung sich bekämpfen müssen, um ein äusserlich selbstloses Handeln so lange möglich zu machen, bis sich dieses durch die Kraft der ihm eigenen Wertgefühle zu behaupten vermag.“ Ib. S. 96. „Aus einem Zustande, in welchem das sittliche Bewusstsein selbst noch nicht stark genug ist, um unabhängig von fremden Beweggründen den Willen zu lenken, kann sich der Mensch nur erheben, indem er das Sittliche zunächst nur als Erfolg seines Handelns kennen lernt. Nicht also das sittliche Motiv bringt ursprünglich den sittlichen Zweck hervor, sondern der als Erfolg gemischter Beweggründe erreichte Zweck ergänzt das sittliche Motiv“.

2) Vgl. Schillers Werke, Cotta 1807, Bd. XII, S. 123. Briefe üb. d. ästhetische Erz. d. Menschen. Schiller zielt in diesen Briefen auf einen Motivwandel durch das Ästhethische zum Ethischen hin.

stellungen [1]) im gleichen Sinne gewirkt hatten: Mann und Weib waren sich ihrer gemeinsamen Pflichten (gegen die Kinder) bewusst geworden. Dies Bewusstsein entwickelte die Vorstellung ihrer gegenseitigen Pflichten und Rechte und trug vollends dazu bei, dass sich die Auffassung von der Ehe aus der geschlechtlichen in die sittliche Sphäre erhob (ib. S. 195, 199). Jene gemeinsamen Pflichten galten den Kindern. Auch zu diesen hatte sich die innere Stellung des Mannes nach und nach verändert. Die Mehrung des Besitzes, der Wunsch, ihn im geregelten Gange zu vererben (das galt als Pietätspflicht gegen die Vorfahren, ib. S. 251), hatte die Aufmerksamkeit jedes Vaters ganz anders als früher auf die eignen Nachkommen gelenkt. Diese materielle und selbstische Fürsorge für ihre Zukunft wurde der Nährboden, aus dem bald seine liebevollere und sittlichere Teilnahme für sie erwuchs (ib. S. 198). An den Bethätigungen des Gemeinsinns ist endlich die Vaterlandsliebe erstarkt (ib. S. 561) [1]), aus dem religiösen Grunde der Gastfreundschaft die erweiterte Humanität hervorgesprosst (ib. S. 264). Künstlerische Verklärung, geistiger Wissensdurst hat (zuerst nach den Kreuzzügen) die Teilnahme an fremdem Lebensinhalt gesteigert (ib. S. 174, 234), theoretische Vorstellungen von Freiheit, Persönlichkeit, Gerechtigkeit haben sie vertieft [1]).

c) So laut und vernehmlich zeugt die Kulturgeschichte dafür, dass die edleren Motive etwas an sich haben müssen, wodurch sie die minder edlen überwiegen. Wie oft auch eigennützige Triebfedern den ersten Anstoss zu sittlichen Entwickelungen gaben, andere unselbstischere haben sie in ihrer Wirksamkeit nach einem geheimen Gesetze überholt, dem Gesetz, das den fortschreitenden Motivwandel beherrscht. Änderungen in den materiellen Bedingungen des

---

[1]) Hier also kein selbstischer, sondern selbst schon ein unselbstischer Anstoss.

Landes, der Zeit, der Lebensweise und in den selbstischen Bedürfnissen, die damit zusammenhingen, nötigten die Menschen, auch manche ihrer ursprünglichen rohen Gewohnheiten zu wechseln. Jene äusseren Anlässe zwangen sie, zunächst aus Zweckmässigkeitsgründen zu neuen Sitten überzugehen, miteinander in neue Verhältnisse zu treten. Aber unter den neuen Verhältnissen klangen mehr als bisher die feineren und zarteren Saiten des Willens an, die vorher nur leise oder gar nicht getönt hatten. Die geistigeren und uneigennützigeren Motive wurden hörbar und errangen sich in langsamem, aber stetigem Fortschritt die Herrschaft. Man sieht, der fortschreitende Motivwandel bildet einen Hauptfaktor in der sittlichen Entwickelung. Und der rückschreitende? In ihm hat man, sobald er allgemein wird, das sicherste Zeichen sittlicher Auflösung zu erblicken[1].

6. Nicht allein im fortschreitenden und rückschreitenden Motivwandel prägt sich die psychologische Thatsache aus, dass neue Motive ein Handeln weitertreiben, das man aus andern Gründen begann. Sie kann sich, unter ethischem Gesichtswinkel betrachtet, noch in einer dritten Weise äussern. Dies geschieht, wenn wir vom sittlichen Standpunkte aus die Triebfeder, die neu in Thätigkeit tritt, weder höher noch niedriger als die ursprüngliche veranschlagen, sondern mit ihr gleich schätzen. Wer z. B. viele Hochwanderungen unternimmt, mag es anfangs wegen der schönen Aussichten gethan haben. Hierbei überwand er öfters alpine Schwierigkeiten; der Kampf mit Fels und Eis gefiel ihm, und schliesslich ist er ihm zur Hauptsache geworden. Das ist weder fortschreitender, noch rückschreitender Motivwandel; denn das neue und das alte Motiv stehen ethisch

[1]) Die Lüge des Bewusstseins nimmt in solchen Zeiten die Form der Selbstentschuldigung an; man hält sich beschwichtigend vor, dass die anderen das und jenes auch thun.

auf einer Linie, und zwar hier auf der ethischen Indifferenzlinie. Ein anderer will in einen Verein eintreten; was ihn lockt, sind die wissenschaftlichen, künstlerischen, sportlichen Ziele, die man dort pflegt. Ist er eingetreten, so fesselt ihn bald mehr als jene die gemütvolle Geselligkeit, die er findet. Dies ist gleichfalls ein Motivwandel der dritten Art.

Auch dieser Motivwandel hat öfters eine geschichtliche Rolle gespielt; die obige Skizze sittlicher Entwickelung zeigt es. Wenn man ursprünglich aus religiösen Antrieben, später aus Menschenliebe Gastfreundschaft gewährte, so hat hier ein altruistisches Motiv das andere abgelöst. Wenn dieselbe Menschenliebe unter dem Fittich künstlerischer und wissenschaftlicher Teilnahme erstarkte, so hat dasselbe humane Motiv neue Kräfte aus dem Antriebe inaltruistischer Beweggründe gewonnen. Heute sind uns die Mitmenschen noch mehr Objekte humaner Teilnahme geworden. Der humane Trieb hat das wissenschaftliche, künstlerische, neugierige Interesse an ihnen überflügelt oder sollte es überflügelt haben. Die theologische Sittenlehre verlangt, dass jeder Einzelne in sich einen ähnlichen Motivwandel vollziehe. Sie fordert von ihm zuerst Gottesliebe. Aus Gehorsam gegen den Allgütigen soll er auch seinen Mitmenschen Gutes thun. Nicht das allein; er soll sich ausserdem bemühen, sie zu lieben. In warmer Neigung gegen sie soll er an ihnen die Gutthaten vollbringen lernen, mit denen er zuerst nur einfach Gott gehorchte. Das könne, sagt man, gelingen, weil alle Menschen Gottes Ebenbilder seien. In diese Vorstellung müsse man sich hineinleben. Dann werde aus der Gottesliebe von selbst Menschenliebe quellen und sich das gebotene Thun gegen den Nächsten in ein freies verwandeln.

§ 15.
Die Vervielfältigung der Zwecke.

1. a) Der „Motivwandel“ ist nur ein besondrer Fall einer allgemeineren Erscheinung, der **„Motivanziehung“** überhaupt. Ihre andern Fälle teilen mit ihm das Merkmal, dass sich, während wir aus einem Beweggrunde handeln, neue Antriebe regen. Unser Thun zieht diese gleichsam an. Geschieht nichts weiter, tritt das neu erwachte Motiv schlechthin zu dem ursprünglichen hinzu, ohne sich in besonderen Wirkungen zu äussern, so liegt „Motivverflechtung“ vor. Sie ist der einfachste Fall der „Motivanziehung“ und geht uns hier nichts an. Zu viel wichtigeren Erscheinungen kommt es, wenn die neue Triebfeder für sich bewegende Kraft gewinnt. Das führt zum Motivwandel, noch öfter zur Motivbahnung.

Der Motivwandel ist die Art der Motivanziehung, die uns bisher beschäftigt hat. Bei ihm verselbständigt sich die neue Triebfeder auf Kosten der alten, und die alte tritt allmählich zurück. Nicht, dass sie überhaupt zu erlöschen braucht; andere Zwecke, als der vorliegende, können sie noch immer rege erhalten. Aber von dem vorliegenden Zweck zieht sie sich zurück und die neue Triebfeder übernimmt ihn. Wir scheinen uns dann, von aussen gesehen, an jenem Gegenstande ebenso, wie vorher zu bethätigen. Innerlich bewegt uns jedoch nur noch das neue Motiv. Das alte Gefallen am Gegenstande braucht indessen, nachdem sich daran ein neues Gefallen entzündet hat, seine Triebkraft nicht einzubüssen. Viel häufiger wird das frühere Gefallen demselben Zwecke nach wie vor zugekehrt bleiben. Dann tritt das neue Motiv hinzu, ohne das ursprüngliche von dem gemeinsamen Gegenstande abzudrängen. Trotzdem kann sich das neue Motiv auch in diesem Falle, nur in anderer Art, verselbständigen. Hat es sich

einmal unvorhergesehen bei unserm Thun geregt, so bahnen ihm ja die Sättigungsverhältnisse von selbst den Weg, sich weiter zu bethätigen. Man kann, von der neuen Triebfeder unerwarteterweise bewegt, zu anderen Formen des Handelns an demselben Gegenstande oder zu derselben Form des Handelns an verschiedenen Gegenständen schreiten. Beidemal sprechen wir von Motivbahnung.

b) Das erste ist, dass man sich in neuer Form an demselben Gegenstand bethätigt. Dies geschieht namentlich, wenn sich einem neue Bahnen und Ziele für alte bekannte Bestrebungen aufschliessen, während man dem unerwarteten Anstosse nachgeht. So war, um ein Beispiel zu nennen, die Gesetzgebung früherer Zeiten ihrer Absicht nach nur gerecht. Von demselben Gerechtigkeitsstandpunkte ging man in unsern Tagen daran, die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern sozial zu regeln. Dabei fiel der Blick bald auf die tieferen Notstände der letzteren. Die Humanität, die auf andern Gebieten längst rege war, wendete sich nun auch auf dieses und schuf eine neue Art der Gesetzgebung, die soziale (Arbeiterschutz, Alters- und Invalidenversicherung, Krankenkassen, Beschränkung der Frauen- und Kinderarbeit, Sonntagsruhe). Immer die alten, ererbten Wege war man früher mit dem inaltruistischen Motiv der Gerechtigkeit gewandelt. Der Einschlag des neuen Motivs der Humanität liess eine veränderte Rechtsform entstehen: eine solche, die der Absicht nach nicht nur gerecht, sondern auch human ist, nicht bloss Rechtswohlthaten schafft, sondern Wohlthat selbst zum Ziele des Rechts macht.

Das zweite ist, dass man die gleiche Form des Handelns auf neue Gegenstände anwendet. Hierzu schreiten häufig die Mitglieder von Vereinen. Religiöse, künstlerische, sportliche, wissenschaftliche, soziale Bestrebungen hatten sie zusammengeführt. Denen können sie treu bleiben, wie vorher; andererseits

erwachen freundschaftliche und gemütliche Beziehungen zwischen ihnen. Nun genügt ihnen das rein ideelle Zusammensein nicht mehr und sie treffen deswegen neue Veranstaltungen, die ausserhalb des ursprünglichen Zwecks liegen. Sie finden sich noch überdies zu Ausflügen, geselligen Abenden u. s. w. zusammen. Man sieht, das sind in der That andere Erscheinungen, als beim Motivwandel. Hier wie dort die Anziehung eines neuen Motivs[1]), während ein früheres wirkt; hier wie dort verflicht sich der neue Beweggrund nicht einfach mit dem ältern, sondern verselbständigt sich. Aber dort thut er es auf Kosten des früheren, indem er den ursprünglich gemeinsamen Gegenstand allmählich allein ergreift. Hier wird er an dem gemeinsamen Gegenstande wach, ohne das ältere Motiv zu verdrängen; sei es, dass er sich bald desto energischer auf andere Objekte hinwendet, die jenseits des älteren Motivs liegen; sei es, dass er, bleibend mit diesem vereint, nur die Form ändert, in der wir uns an dem alten Zwecke bethätigen.

2. Wir sagten eben, unser Handeln könne eine Gefallensregung wecken, die uns, ohne die ältere zu verdrängen, zu neuem Thun verwandter Art bewegt. Zwei Gefallensregungen beginnen dann unsere Vorstellungen zu centrieren und Zweckgedanken herbeizuführen. Damit rückt die Thatsache der Motivbahnung in neue Beleuchtung. Was sich an den subjektiven Regungen gezeigt hatte, spiegelt sich auch an ihren Zielen: indem sich das jüngere **Motiv** verselbständigt, vervielfältigen sich die **Zwecke**, die einem vorschweben. Vorher wollte man nur eines, nämlich, um bei den obigen

[1]) Wörtlich „neue“ Triebfedern sind das natürlich meist nicht. Beim erwachsenen Kulturmenschen werden es viel öfter solche sein, die sich bei ihm schon anderweitig geregt haben. Er war nur vorher gewohnt, die Gefallensregungen, die sein Handeln in den Fällen des Motivwandels, der Motivbahnung und der Motivverflechtung auf sich zieht, durch andere Gegenstände gesättigt zu finden.

Beispielen zu bleiben, hier wissenschaftliche (bez. religiöse u. s. w.) Zusammenkünfte, dort Gerechtigkeit. Jetzt will man zweierlei: wissenschaftliche und gesellige Zusammenkünfte, Gerechtigkeit und rechtskräftige Humanität. Diese Vervielfältigung der Zwecke geschieht unversehens; die späteren wachsen aus dem ursprünglichen Handeln, ohne dass man die Erweiterung beabsichtigt. Die Sättigungs- und Centrierungsgesetze überraschen gleichsam mit den neuen Zielen. Dergleichen geschieht überhaupt, sobald wir irgend welchen Zwecken nachgehen. Mögen sie sinnlich oder unsinnlich, selbstisch oder unselbstisch sein: immer arbeiten psychische Hebel, neue Ziele an ein gegebenes anzufügen.

Ganze Zweckreihen können sich dadurch bilden. Bereits beim „Motivwandel" ist das möglich. Schon in diesem ungünstigsten Falle werden wir uns, einmal von dem neuen Antrieb ergriffen, schwerlich damit begnügen, bloss das Werk des älteren, verdrängten fortzusetzen. Wir werden oft genug weitere Ziele im Sinne des neuen Motivs suchen, oder wir werden solche Ziele ohne Suchen finden. Damit vervielfältigen sich unsere Zwecke, und sie können es immer weiter thun. Denn wie es beim Thun des ersten Zwecks ging, so kann es bei dem des neuen gehen. Das neue Thun kann seinerseits zu Motivwandel führen; dann treten wieder neue Triebfedern in Thätigkeit, bez. gewisse unter denen, die schon rege sind, empfangen den Anstoss, sich in neuer Weise zu bethätigen u. s. w. So kann die Entwickelung unter fortgesetztem Motivwandel verlaufen. Wahrscheinlich ist es nicht, dass solcher in längeren Zweckreihen Glied um Glied ergreift. Dazu müsste sich der Antrieb, der den jeweilig nächsten Zweck schüfe, stets von diesem zurückziehen, nachdem sich die neue Gefallenserregung daran entzündet hätte. Wir wissen, um wie viel häufiger er an jenem späteren Zwecke beteiligt bleibt, ja dass in der ganzen

Zielfolge ein eigentlicher Motivwandel nicht ein einzigesmal stattgefunden zu haben braucht. Genug, wenn wiederholte Motivbahnung die Zweckreihe geschaffen hat, d. h. wenn das Handeln nach einem Motiv wiederholt ein Gefallen, das schon wach war, erst angezogen und dann auf neue Bahnen geführt hat. Damit entrollt sich uns ein Bild, das der Wirklichkeit mehr entspricht: fortgesetzt vervielfältigen sich die Zwecke, trotzdem die Anzahl der Motive beschränkt bleibt. Der Name dieses Bildes ist Kultur.

3. Das Bild der Kulturentwicklung lässt sich vervollständigen. Denn wir haben bisher nicht alle Ursachen der Zweckvervielfältigung kennen gelernt. Diese geht in noch reicherem Masse vor sich. Ob wir oben ihre Quellen Motivwandel oder Motivbahnung nannten, immer nahmen wir dabei stillschweigend etwas an, was die Übersicht unnötig einschränkte: ein gewisses Handeln, irgend welchem Beweggrunde entsprungen, ziehe bei seinem **Ziele** angelangt andere neue Gefallensregungen herbei. Aus diesen heraus werde einem das alte Ziel erst recht lieb. Der neue Beweggrund verführe einen, nur noch unter seinem Antriebe dieselbe Form des Handelns am selben Gegenstande fortzusetzen, oder man beginne, sich von ihm geleitet an weiteren Zielen ähnlichen Reizes zu bethätigen. Diese träten dem ersten Zwecke zur Seite. Das ist Motivwandel und Motivbahnung im engeren Sinne.

a) Es leuchtet ein, dass sich die neue Gefallensregung nicht immer erst dann zu entzünden braucht, wenn das Handeln auf Antrieb der älteren zum Ziele gekommen ist. Schon vorher, auf dem Wege dazu, bei Gelegenheit der Mittel, die wir wählen, der Verhältnisse, die wir antreffen, kann der Anreiz statthaben, der ein anderes Motiv anzieht. Jene **Mittel** selbst, jene Verhältnisse selbst werden zu Ansatzpunkten neuen sinnlichen oder unsinnlichen, selbsti-

schen oder unselbstischen Gefallens. Die Erscheinungen des Motivwandels und der Motivbahnung können sich dabei in einem erweiterten Sinne wiederholen. Sie wiederholen sich als erweiterter Motivwandel, wenn uns die neue Triebfeder, die dem Mittel zugewendet ist, so völlig beherrscht, dass sie uns den ursprünglichen Zweck vergessen lässt. Oder es kommt zu erweiterter Motivbahnung. Auch hier erzeugt sich ein Handeln, dem das Mittel, und was seinesgleichen ist, zum Selbstzweck wird; aber gleichzeitig besteht der ursprüngliche Zweck fort. Beides ist eine zweite reichfliessende Quelle, die eine fortgesetzte Zweckvervielfältigung mit sich führt.

Solche hat sich tausendfältig angeschlossen. Beispielsweise hatte die Neigung zu den Gefährten, der geringere Aufwand an Zeit und Mitteln, wenn die gemeinsam gewonnene Nahrung nur einmal zubereitet wurde, wohl auch Eifersucht der Einzelnen auf den ihnen zufallenden Anteil, die Menschen der Vorzeit zu gemeinsamen Mahlzeiten getrieben. Ein folgenreicher Zweck; denn er lehrte ein folgenreiches Mittel. War es doch nur ein weiteres Gebot der Einfachheit und Bequemlichkeit, dass jene Mahlzeiten regelmässig zu bestimmter Zeit stattfanden. Hierdurch wurde auch sonst pünktliche Zeiteinteilung bei den übrigen Obliegenheiten des Tages nötig. Die Pünktlichkeit, ursprünglich nur ein Mittel, um das regelmässige Erscheinen beim Mahle zu sichern, gefiel sehr bald ohne Rücksicht auf jenen Zweck durch ihre übrigen wohlthätigen Folgen. Man lernte, in Pünktlichkeit und Ordnung eigne Willensziele oder doch den unentbehrlichen Rahmen zu sehen, allem andern Thun feste und gesicherte Formen zu leihen (Wundt a. a. O. S. 143). Die Notwendigkeit, sich gegen einfallende Fremde zu verteidigen, zwang von jeher die Völker zu Mitteln der Abwehr, die auch bald durch sich selbst (bez. im Hinblicke auf innerpolitische Zwecke)

gefielen und zu miterstrebten Zwecken in Friedenszeiten wurden. Auf diesem Wege sind die Genossen eines Landes meist dazu gelangt, die bürgerliche Eintracht zu pflegen und durch Gesetze zu befestigen, unter dem Befehle eines Einzigen vereint zu bleiben, u. s. w. Schliesslich ein modernes Beispiel. In der Schule kommt es darauf an, den Geist der Zöglinge auszubilden. Um dies Ziel wirklich zu erreichen, muss der Lehrer auch ihren Willen in Zucht halten; er muss auf ihre Aufmerksamkeit und darauf rechnen, dass sie zu Hause ihren Schulaufgaben nachkommen. Diese Disziplin, die im Schulzimmer und bis ins Elternhaus hinein geübt wird, ist zunächst nur Mittel für den Unterricht. Einsichtige Pädagogen aber haben längst erkannt, dass solche Erziehung zu Aufmerksamkeit und Fleiss ihren eignen unermesslichen Wert hat. So ist sie in das pädagogische Ideal, das ursprünglich rein intellektuell war, als neuer Selbstzweck aufgenommen worden; um so unverzeihlicher, dass manche Eltern, absichtlich oder unabsichtlich, dem willensbildenden Einflusse der Schule mehr entgegenwirken, als ihn unterstützen.

b) α) Vorhin hörten wir, dass das Handeln nach einer Triebfeder neue Gefallensregungen wecken kann, ehe es zum Ziele gelangt ist. Diese entzünden sich an den Mitteln zum Zwecke oder an den Verhältnissen, in die wir bei unserem Thun geraten. Jetzt ist hinzuzufügen, dass das Gleiche von den (späteren) **Wirkungen** jenes Handelns gilt, die man noch gar nicht vorausgesehen hatte. Auch das Gefallen an Erfolgen, die über die ursprüngliche Absicht und deren Motiv hinausgehen, kann selbständige Triebkraft gewinnen. Teils lässt es die ursprüngliche Absicht allmählich vergessen oder es wirkt ihr geradezu entgegen. Man will dann jenen Miterfolg, den die einstige Absicht geschaffen hatte, nicht mehr dieser Absicht wegen, sondern ohne oder gegen sie; der Miterfolg wird zum Selbstzweck oder zum

Mittel für andere Ziele. Teils aber ergänzt und verstärkt das neue Motiv den ursprünglichen Antrieb. Auch hier kehren die Erscheinungen des Motivwandels und der Motivbahnung in nochmals erweitertem Sinne wieder. Der Anreiz für die neuen Triebfedern liegt jetzt nicht mehr im Ziele, auch nicht vor ihm, sondern jenseits des Ziels. „Als dereinst“, schreibt Wundt (a. a. O. S. 234), „der Hass gegen die Ungläubigen zu den Kreuzzügen begeisterte, da ahnte man nicht, dass sich in diesen Unternehmungen ein lebendiges Interesse an den Völkern und Ländern des Ostens entzünden werde, welches bis in die Zeit der Entdeckungen nicht mehr erlöschen sollte. Das Werk des Fanatismus wurde so weiter geführt durch das intellektuelle Interesse, und den Spuren des letzteren folgten die Bestrebungen einer sich allmählich zu rein humaner Begeisterung erhebenden Menschenliebe.“ Dies Beispiel erläutere den erweiterten Motivwandel der vorliegenden Art. Ähnliche Miterfolge, die dann Quelle neuer Bestrebungen werden, bringen Handel und Verkehr. Dieser macht mit den Hilfsmitteln, Einrichtungen, Betriebsweisen anderer Nationen bekannt. Hieraus empfangen wir den Anstoss, die entsprechenden eignen Betriebe zu verbessern oder gleiche neue zu schaffen — ein Beispiel für erweiterte Motivbahnung.

β) An andern Beispielen für beides fehlt es nicht. Das ganze Staatsleben, die Kunst, die Wissenschaft, die Religion, die Wirtschaft u. s. w. sind auf der geschilderten Grundlage, der unbegrenzten Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen, gewachsen (a. a. O. S. 201). In jedem solchem Kulturzweige hängen ganze Reihen von Zwecken zusammen. Die Zwecke sind nicht von vorn herein beabsichtigt und in ihrer Verbindung miteinander gedacht worden; am wenigsten braucht der zuletzt erreichte Zweck schon in den Ausgangshandlungen als Motiv vorgeschwebt zu

haben. Vielmehr hängen jene Reihen dadurch zusammen, dass jede Willenshandlung infolge nie fehlender Nebeneinflüsse Erfolge hatte, die über die ursprüngliche Absicht mehr oder weniger weit hinausreichten. Gerade diese Erfolge, die ausserhalb der Richtung des Ausgangsmotivs lagen, weckten das Spiel neuer Triebfedern. Daraus entsprangen Veränderungen des ursprünglichen Zwecks oder neue Zwecke. Wie falsch fasst man also die historische Entwicklung auf, wenn man annimmt, das, was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund einer kulturellen Thätigkeit erscheint oder wahrscheinlich dünkt, habe diese Thätigkeit von Anfang an erzeugt, sittliche Motive z. B. das soziale Handeln! Ebenso falsch ist das umgekehrte Missverständnis. Der begeht es, wer über den vielfach egoistischen Entstehungsbedingungen die späteren, tieferen Beweggründe übersieht. Solche sind insbesondere beim sittlichen, religiösen und politischen Thun hinzugetreten und haben es dann allein unterhalten. Nicht bloss auf die bisherige historische Entwicklung, die hinter uns liegt, sondern auch auf die zukünftige Entwicklung des kulturellen Lebens wirft die psychologische Thatsache der stets wachsenden Zweckvervielfältigung[1]) ihr helles Licht (Wundt a. a. O. S. 201, 266). Hier gilt das Wort Nietzsche's, dass die Menschheit noch unausgeschöpft ist für tausend Möglichkeiten. (Zar. S. 113, 147; Jenseits v. Gut u. Böse[3] S. 143.)

4. Sie ist es um so mehr, als der Zweckvervielfältigung noch eine letzte, unermesslich reiche Quelle fliesst[2]). Nicht

---

1) Wundt spricht hier geradezu von dem Prinzip stets wachsender geistiger Energie (ib. S. 464, 223).

2) Herr Geheimrat Lindner, Professor der Geschichtskunde in Halle, erlaubte mir gütigst den Einblick in ein Manuskript, das er unter dem Titel „Geschichtliche Entwicklungen" veröffentlichen wird. Im folgenden habe ich einige der Belehrungen verwertet, die ich daraus geschöpft habe; ich spreche meinen verbindlichen Dank dafür aus.

nur vom einzelnen Menschen als solchem gilt es, dass das Ziel, die Mittel und die Wirkungen eines gewissen Handelns fort und fort neue Triebfedern in Thätigkeit setzen, bez. die Wirksamkeit schon thätiger erweitern. Es gilt mit tausendfältiger Verstärkung, sofern jeder Mensch in **der Mitte anderer** lebt. Sein Vorbild und Beispiel wirkt anfeuernd oder warnend auf diese. Die, die es befolgen, nehmen es nicht immer in unverändertem Sinne auf. Sie stehen in anderen Verhältnissen als er, sind anders veranlagt, erzogen und ausgebildet. Deshalb wird ihnen leicht unter der Hand aus seinem Zwecke ein neuer, oder sie gewinnen seinem Thun neue Seiten, neue Gesichtspunkte ab.

a) Das bekundet sich am meisten beim Verhältnis jeder vorangehenden Generation zur folgenden. Jene überliefert dieser in Recht, Sitte, Sittlichkeit, Wirtschaft, Kunst, Religion, Wissenschaft das, was sie als Lebenszweck gepflegt und verwirklicht hatte. An solcher Überlieferung entzünden sich, mit oder ohne geflissentliche Nachhilfe des älteren Geschlechts, die Motive des jüngeren. Vielfach deckt sich das Handeln des letzteren mit denen der Väter nach Art und Beweggrund. Vielfach auch nicht. Denn die neue Generation erfüllt die alten Formen mit neuem oder verändertem Geistes- bez. Gemüts-Gehalt. Nicht immer gehen auf die Erben der Kulturformen auch die Ideen über, die die Früheren bewegt und ihnen in ihrem besten Schaffen geleuchtet haben. Entweder sind die Ideen schon verwirklicht, sind die Gefallensakte schon gesättigt (oder die Missfallensakte entsättigt), die den ersteren einst zu Grunde lagen (vgl. oben S. 122 f.); dann bleibt hier nichts mehr zu wünschen und zu wollen übrig. Oder man hat erkannt, dass jene Ideen undurchführbar sind; dann hört die Fähigkeit auf, sich in ihre zukünftige Verwirklichung hineinzuphantasieren, die Fähigkeit also, die allem Wünschen und Wollen erst Hebel wird. In beiden Fällen haben die alten

Gefallens- oder Missfallensakte das Belebende des Kontrastes (vgl. S. 112 f.) verloren und füllen mit den Vorstellungen, die sie um sich scharen, nicht mehr das Bewusstsein aus. Gerade darum können sich jetzt um so eher neue Bedürfnisse regen, die aus anderem, kontrastkräftigerem Gefallen oder Missfallen stammen.

Der überlieferte Kulturbetrieb selbst giebt solchen Bedürfnissen tausend Gelegenheiten zu knospen und aufzublühen. An Missständen fehlt es nie, die die Väter, von ihren Aufgaben eingenommen, entweder nicht empfanden oder unbeachtet liessen, für die aber die Söhne ein feineres und freieres Gefühl haben. Vielleicht ahnen sie erst nur unklar, ohne es nennen zu können, was ihnen fehlt. Sie haben selbst noch nicht erkannt, dass ihre Vorstellungen anfangen, sich um einen neuen Mittelpunkt zu ordnen. Es muss sich erst jemand finden, der den Namen des Bedürfnisses ausspricht, aus den unklaren Vorstellungen Zweckgedanken, Ideen macht. Und nicht nur das: einen solchen Zweckgedanken prägen, heisst noch nicht ihn ausführen. Bequemlichkeit, andere Lebensgewohnheiten, streitende Interessen stehen vielleicht entgegen; die ideelle Forderung ist noch kein Bestandteil der Sitte oder des Rechts geworden. Wieder muss erst jemand kommen, der unter der Fahne der Idee weite Kreise praktisch hinreisst und das, was sie enthält, in die Form sozialer Regelung schmiedet. Darauf, dass sie beides leisten, die Idee aussprechen und in That umsetzen, beruht die Bedeutung der geistes- und willenskräftigen Individuen, der führenden Männer einer Generation. Haben sie ihr Werk vollbracht, dann ist auf dem alten Baume der Kultur ein neuer Zweig gewachsen. Mitten unter den Formen, in denen die früheren Geschlechter ihre Zwecke betrieben, ist eine neue Zweckreihe aufgekommen, hat gewirkt und sich erfüllt.

b) Man braucht nicht erst von einer Generation auf die nächste zu blicken, um wahrzunehmen, wie Motive wechseln, sich verschieben, bereichern und verändern. Schon unter den zeitweiligen Schichten eines Volkes giebt es Verschiedenheit genug, um der Triebfeder einer Bewegung neue hinzuzufügen, sobald sie in andere Kreise übergeht. Sie verflacht oder vergeistigt sich, wird umgestaltet, geklärt oder getrübt, je nachdem welche weiteren Kreise (ja, nur Individuen) und wie sie sich daran beteiligen. Als die ursprünglich rein religiöse Bewegung der Reformation um sich griff, nahm sie politische und wirtschaftlich-soziale Bestrebungen in sich auf. Unter der Politik der Fürsten drohte sie ihren ideellen Gehalt zu verlieren und ins Schlepptau weltlicher Interessen zu geraten; die Schwarmgeisterei Karlstadts und seiner Anhänger brachte sie in die Gefahr, zu unduldsamem Fanatismus auszuarten; durch das Treiben Thomas Münzers schien sie sich in eine Revolution verkehren zu sollen.

Die heutige soziale Bewegung zeigt gleichfalls den Einschlag von Motiven, die ihr nicht bloss durch die Arbeiterkreise gegeben sind. Aus Not und Neid war sie entstanden. Aus Not: die Wiederkehr wirtschaftlicher Krisen, die Tausende von Arbeitern brotlos machten, eine oft gewissenlose Lohndrückerei, während sich die Ansprüche an die Arbeitskraft steigerten, die übermässige Heranziehung von Frauen und Kindern zur Maschinenarbeit, die den Fabrikbetrieb verbilligte, aber das Familienleben erschütterte, — das schrie zum Himmel und heischte Besserung. Aus Neid: auch die kleinen Handwerker, die geringeren bäuerlichen Besitzer, knapp bezahlte Beamte, wie Dorf-, Volksschullehrer u. dergl. litten und leiden noch unter der Not der Zeit. Allein hier war es nirgends eine grosse Menge Menschen, die sich alle zusammen von der Gewalt eines Privaten (oder weniger Privaten)

abhängig sahen. Bei den Arbeitern war es so, und das wirkte als aufstachelnder Faktor. Tausend- und millionenfältig sahen sie ihren Brotherrn alles das haben, was sie nicht hatten, sahen ihn ebenso mühelos wie sie mühevoll Geld verdienen, oder er schien es doch so zu verdienen und das durch ihre, der Armen, Arbeit. Dieser Glanz der Arbeitgeber, zumal wo er hochmütig oder prahlerisch gezeigt wurde, loderte in die Arbeiterherzen und gab dort Funken, aus denen Erbitterung, Neid, Begehrlichkeit stammten. Eine Gesinnung kam in ihre Reihen, nach der sie es ebenso zu haben wünschten, wie jene, für möglichst wenig Arbeit möglichst vielen Genuss (Zukunftsstaat) oder Lohn (heutiger Staat). Als ob nicht die Arbeit ihren eignen Wert hätte und das Bewusstsein nichts wäre, durch eine kulturelle Leistung, und sei sie noch so unscheinbar, einen sittlich wertvollen Platz auszufüllen! Ein düsteres Bild, in dem sich Züge des Jammers und der Selbstsucht mischen. Aber auch hellere Farben sind hinzugetreten. Denker aus anderen Schichten kamen, den Arbeitermassen eine Theorie zu schenken. So verkehrt sie in vielen Punkten war[1]), sie erfüllte jene mit einer Überzeugung, die ihre eigennützigen Bestrebungen in eine unpersönlichere und ideellere Sphäre hob. Man redete ihnen vom ehernen Gange der wirtschaftlichen Entwickelung zu kommunistischem Schluss wie von einem neuen Gott. Zu dem sahen sie begeistert auf, hoffend für ihre Nachkommen, wo sie für sich selbst nicht hoffen durften, mochte auch das Paradies, das er verhiess, nach der faulen und sinnlichen Seligkeit der Muselmanen schmecken. Vor allem jedoch veredelte sich die sozialistische Bewegung, als die vielgeschmähten „behäbigen Bourgeois“ anfingen, daran

1) Die logische Unhaltbarkeit der sozialistischen Theorie zeigt Stammler in seinem schon erwähnten Buch „Wirtschaft und Recht“. Vgl. in Nietzsche's „Zarathustra“ das Bild vom letzten Menschen, ob. S. 209.

teilzunehmen. Während viele Arbeiter selbstsüchtig oder unter unklaren Vorstellungen ihre Notlage zum Anlass nahmen, in sich einen Geist der Lieblosigkeit und Pflichtlosigkeit gegen alles, was nicht Arbeiter war, zu nähren, vernahmen die leitenden bürgerlichen Kreise einen anderen Ruf, den Ruf der Gerechtigkeit und Humanität. In ihm fanden sie die Gesinnung, ein edleres Werk zu schaffen, das von schlichter Pflichterfüllung zeugt, nämlich die soziale Gesetzgebung. Noch ist hier unendlich viel zu thun, doch das gehört zur sittlichen Seite der sozialen Frage. Genug, dass wir sie in einem psychologischen Lichte gesehen haben; auch sie ein Beispiel, wie sich Zwecke im Wechselspiel der Triebfedern vervielfältigen die eine Sache bei verschiedenen Volksschichten in Bewegung setzt.

Zweiter Teil.

Die Normgesetze des Willens oder die Lehre vom oberen Begehrungsvermögen. Das Vorziehen.

Die Normgesetze des Willens.

I.

Die Willensakte des analytischen Vorziehens.

§ 16.

Begriff des Motivenkampfs und des Wählens.

1. Das Kulturleben wird in dem Masse reicher, wie sich die menschlichen Zwecke vervielfältigen. Diese Vervielfältigung geschieht durch einen Prozess, den man psychologisch leicht versteht. Ununterbrochen schreitet er fort und wird erst mit dem Menschengeschlechte aufhören. Er geht durch „Motivwandel" und „Motivbahnung" im engeren (vgl. S. 203, 222) und weiteren (vgl. S. 226, 228) Sinne hindurch, Vorgänge, die sich stets wiederholen und den sinnlichen und unsinnlichen, selbstischen und unselbstischen Antrieben immer neue Felder eröffnen, sich darin zu bethätigen. So hat sich im Laufe der Zeit ein grossartiger Mechanismus von tausend zusammenhängenden Zweckreihen aufgebaut und baut sich beständig weiter. Freilich nur ein Mechanismus. Die Naturgesetze des Willens, nämlich das Motivgesetz (erste Bedeutung von Motiv, § 6), das Sättigungsgesetz und das Centrierungsgesetz (§ 9) beherrschen ihn. Sie regeln die Art, wie die neuen Motive (zweite

Bedeutung vgl. S. 183 Anm.) einsetzen, erstarken und sich absondern. Diesen Gesetzen entspricht erstens, dass sich mit allerlei neuen Anlässen immer wieder Akte unseres Gefallens oder Missfallens entzünden, sättigen und entsättigen müssen. Derselbe psychische Kausalzwang bringt es zweitens mit sich, dass sich die neuen Motive allmählich verselbständigen. Unter der Gunst von Kontrastverhältnissen beginnen sie, neben den älteren Beweggründen unsere Vorstellungsreihen zu beeinflussen und uns Zweckgedanken zuzutragen. Nicht ein Schritt führt bei dieser ganzen Zweckvervielfältigung über den blinden (innerpsychischen vgl. S. 3 Anm.) Naturzwang hinaus.

Besteht der Kulturfortschritt lediglich darin, dass in dieser Weise neue Werte (Kulturzwecke, Ideen) rastlos und mechanisch aufkommen? Dann bliebe kein Rätsel darin zurück. Alle jene Zwecke fügten sich in bunter Reihe aneinander, selbstische an unselbstische und selbstische, sinnliche an unsinnliche und sinnliche; alle flöchten sich regellos ineinander und durcheinander. Dies gewährte keinen andern Anblick, als nur den einer unbegrenzten numerischen Vervielfältigung. Zelle setzte sich an Zelle, Faser an Faser, Spross an Spross, aber alles wäre üppiges Wuchern, kein organbildendes Wachsen. Die treibende Kraft fehlte, die jenem Gebilde die Gliederung, dem ewig fortgehenden Prozesse die Richtung gäbe. Allein es giebt in aller Kultur eine solche Kraft, eine Seele. Wir lernten das höhere Prinzip bereits ahnen, das dem Kulturfortschritt Richtung und Stetigkeit verleiht. Es verrät sich in dem Gesetz des fortschreitenden Motivwandels. Ist die Entwicklung der Kultur auf einem Punkte angelangt, wo ihre Träger merken, dass sie durch selbstische und unselbstische, sinnliche und unsinnliche Triebfedern zu gleichem Handeln bewegt werden, so ist es der fortschreitende Motivwandel, der langsam aber sicher einzutreten

pflegt, und nicht der rückschreitende. Freilich kann sich unter dem Einfluss von Bewusstseinslügen (§ 13) auch dieser einstellen. Wo immer das geschieht, haben wir aber den Eindruck, dass die Menschheit entarte. Die ganze, in Millionen Zwecke verzweigte Kultur käme uns dann wie eitel Tünche und Schminke vor; wie eine glänzende Oberfläche, unter der es innwendig faul ist, weil bei ihren Trägern Genusssucht und Selbstsucht die andern Antriebe zurückdrängen.

Woher kommt dieser fortschreitende Motivwandel, der geschichtlich so bedeutsam ist? Wir konnten ihn im Früheren (S. 213) nur aufzeigen, ihm auf den Grund zu gehen war noch nicht möglich. Mit denjenigen Naturgesetzen des Willens, die uns bisher aufgestossen sind, hätte er sich nicht fassen lassen. Das sieht man auf den ersten Blick. Die letzteren beziehen sich auf die psychologischen Bedingungen einzelner Willensregungen; hier handelt's sich um ein Verhältnis solcher zu einander. Indem sich darauf der Blick lenkt, drängt sich ganz allgemein die Frage auf: was entscheidet, wenn mehrere Willensregungen miteinander konkurrieren oder streiten? Von den Gesetzen dieses sogenannten Motivenkampfs, so wichtig er ist, haben wir noch kein Wort gehört. Wird sich hier der kausale Zwang zur Kette schliessen, so dass er unser Willensleben ganz umfängt? Wird sich das letzte Kettenglied einfügen, das noch fehlt? All unser Gefallen, Wünschen und Wählen verwandelte sich dann in eine psychische Mechanik.

2. Die Frage zu beantworten, bedarf es vor allem scharfer Begriffe. Nirgends in der Psychologie und Ethik fehlt es daran so sehr, wie gerade hier. Jedermann spricht vom Motivenkampf, jedermann nennt den Vorgang, in dem sich jener Kampf entscheidet, Wahl oder Wählen. Aber was meint man mit dem Motivenkampf, was mit der Wahl,

durch die er zum Abschluss komme? Hier stört die Zweideutigkeit, die der Begriff des Motivs enthält.

Der Leser erinnere sich, dass jeder Akt des Gefallens und Missfallens (die Willensregungen der bisher besprochenen Art), ebendamit jedes Wünschen und Widerstreben, sowohl Motiv ist, wie ein Motiv hat. Er ist Motiv (Triebfeder), sofern er unsere Vorstellungen centriert und, in besonderen Fällen, die motorischen Nerven innerviert (vgl. S. 174, 176 u. d. Anm. ib.). Die Willensregungen haben Motive an den erregenden Anstössen, die auf die willensbegabte Person kausal einwirken, und auf die sie, gemäss ihrer geistig-leiblichen Organisation, mit ihren Gefallens- und Missfallensakten antwortet[1]). Sind diese Akte erst einmal eingetreten, haben sich Vorstellungen von Gegenständen gebildet, die das Gefallen oder Missfallen sättigen bez. entsättigen, so werden in der Folgezeit die „Wertvorstellungen“ leicht selbst zu erregenden Anstössen. Der Associations- oder Urteilsverlauf braucht solche Vorstellungen später nur gleichsam zufällig wieder herbeizuführen; dann wecken sie das bezügliche Gefallen oder Missfallen von neuem auf. Dies erhebt sich um so gesättigter, je anschaulicher einem die vorgestellten Werte oder Unwerte vorschweben Die meisten heutigen Psychologen denken sich in der Regel die Motive, die sie den Willensregungen zuschreiben, als „Wertvorstellungen“.

Leicht lässt sich sagen, was bei der ersten Bedeutung des Motivbegriffs (Motiv = Willensregung) unter „Kampf bez. Konkurrenz der Motive“ zu verstehen sei. Als Motivenkampf gilt das Verhältnis, in das zwei gleichzeitige Willensregungen (Antriebe) eintreten, wenn das Handeln nach der einen das nach der andern ausschliesst. Sie

[1]) Vgl. § 6. Solcher Anstoss ist z. B., um daran zu erinnern, für das Gefallen an der logischen Wahrheit jeder evidente Urteilsvorgang, für das Gefallen am Neuen jede Wahrnehmung, die mit anderen gewohnten kontrastiert.

konkurrieren, wenn sie uns umgekehrt zu gleichem Handeln bewegen. Im letzteren Falle ist schwer anzugeben, welcher von ihnen wir thatsächlich mehr gehorchen, bez. gehorchen würden, wenn sie sich widerstritten, statt zusammenzustimmen. Man sieht, das ist der nämliche Sinn, in dem uns kürzlich das Verhältnis von Motiven vorlag, — bei der Lüge des Bewusstseins, dem Motivwandel und der Motivbahnung. Er ist klar und verständlich. Freilich lässt sich an seiner Hand nur auf die erste Teilfrage, die uns beschäftigt, genau antworten, nämlich auf die Frage: was ist der Motivenkampf? Um so dunkler erscheint die Antwort auf die zweite Teilfrage: wie entscheidet sich der Motivenkampf? Der „Vorgang der Wahl", sagt man, soll den Kampf oder die Konkurrenz der Motive entscheiden. Allein was ist dieser „Vorgang der Wahl"? Bedeutet er eine dritte Regung des Gefallens oder Missfallens neben den beiden andern? Wie käme sie indessen dazu, deren Zwiespalt zu schlichten? Durch ihre eigne autoritative Geltung? Oder meint man, sie überrumple den Geist; er gebe, des vorangegangenen Streites müde oder dadurch abgelenkt, ihrem neuen Antriebe um so leichter nach? Hätten wir dann nicht jedesmal hier wie dort drei Gefallensakte, die stritten, statt dass es zu einer Entscheidung zwischen zweien käme?

Etwas ganz verschiedenes ist der Kampf von Motiven, wenn man Motiv in dem anderen Sinne (= Wertvorstellung) versteht. Hier lagern die Nebel der Unklarheit gleich zu Beginn. Soll solcher Kampf bedeuten, dass Wertvorstellungen miteinander ringen? Man müsste dann annehmen, die ringenden Vorstellungen hemmten sich gegenseitig durch die Reizung, die sie auf das ruhende Willensvermögen ausüben. Jede von ihnen hindere die wollende Seele, mit Gefallensakten zu antworten, die einer der entgegenwirkenden Vorstellungen entsprächen. Sei ein solcher dennoch eingetreten, so ver-

wehre ihm die erste Vorstellung, seinen vollen Einfluss zu üben. Sie halte uns nämlich ab, den Gegenstand der zweiten lebhaft zu vergegenwärtigen. Jenes andere Gefallen bleibe darum unsatt und ohne das Belebende des Kontrasts, ebendeshalb ohne stärkeres Wünschen oder Treiben. Wo uns ein solches doch befalle, bewirke die erste Vorstellung, dass damit alsbald ein neues Wünschen und Treiben abwechsle, das ihr entspreche. Vorhin das Bild zweier Willensregungen, die schon vorhanden sind und zwischen denen die Entscheidung gesucht wird. Jetzt das Bild zweier Vorstellungen, die um Einfluss auf den Willen noch ringen. Im Sinne der letzteren Auffassung sind die Vorstellungen wie selbständige Akteure, während die Willensakte blossen Schemen gleichen. Eine Vorstellung ruft unser Wünschen herbei. Wirken andere Vorstellungen entgegen, so thut ihnen der eben geweckte Wunsch den Gefallen, zu verschwinden; er weicht einem neuen Wünschen, sobald die anderen Vorstellungen anfangen, stärker auf den Knopf des Willensmechanismus zu drücken. Niemals giebt es hiernach, während die Vorstellungen kämpfen, zwei gleichzeitige Gefallensakte oder Wünsche; solche folgen bestenfalls in schnellem Wechsel aufeinander. Dies solange, bis mit der siegenden Vorstellung einer der Wünsche anhält. Eben er wäre nach der obigen Deutung der Wahlvorgang. Mit ihm neigte sich der Wille zum Gegenstande der Vorstellung hin, die den nachhaltigsten Reiz geübt hätte; ihr überwiegender Einfluss hätte ihm diesen Akt abgenötigt.

So stellt es z. B. Schopenhauer in seiner gekrönten Preisschrift über die Willensfreiheit dar. Der Hund, schreibt er, stehe solange zaudernd zwischen dem Rufe seines Herrn und dem Anblicke einer Hündin, bis das stärkere Motiv (Wertvorstellung) seine Bewegung bestimme. Es sei, wie in der Mechanik mit einem Körper, den man aus dem Gleichgewicht gebracht habe. Auch diesen sehe man eine Zeitlang

abwechselnd nach der einen und der anderen Seite wanken, bis sich entscheide, auf welcher sein Schwerpunkt liege und er nach dieser hinstürze. Ähnlich liege die Sache, wenn sich ein Mensch verschiedene Motive vergegenwärtige, die einander ausschlössen. Dann drehe sich auch sein Wille, gleichsam wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstetem Winde, sofort nach jedem Motive hin, das ihm die Einbildungskraft vorhalte. (Schopenhauer's Werke III. S. 419 f. [Reclam].)

3. Wir haben schon angedeutet, an welchem Grundfehler der letzterwähnte Begriff vom Motivenkampfe krankt. Die Willensregungen sind keine blossen Statisten, die auf den Wink von Wertvorstellungen auftreten und gehen. Es kommt zwar alle Augenblicke vor, dass sie an einer solchen zunächst ihr Motiv hatten. Aber die Akte des Gefallens und Missfallens können sich nicht einstellen, ohne Motiv zu sein. Einmal geweckt, erregen sie nach den Centrierungsgesetzen sogleich ihrerseits Vorstellungen, in denen sie sich nach Möglichkeit noch mehr sättigen bez. entsättigen. Alsdann hat die ursprüngliche Vorstellung, an der sich das betreffende Gefallen bez. Missfallen belebt oder wiederbelebt hatte, Gesellschaft bekommen; sie sowohl wie die neuen sind die Teilglieder einer ganzen Vorstellungsreihe geworden. In deren Mittelpunkte steht die centrierende Willensregung. Auf diese ist die bewegende Kraft übergegangen, von jener Vorstellung gewichen. Dasselbe geschieht mit der Anfangsvorstellung, an der sich das entgegenstehende Gefallen oder Missfallen entzündet hatte. Auch sie reiht sich einer ganzen zweiten Vorstellungsgruppe ein, die sich um die andere Willensregung schart. Dies Bild des Motivenkampfes ist sehr verschieden von dem, was Schopenhauer zeichnet. Viele Beispiele bestätigen es aber.

Es gilt für unfein, sich in Gesellschaft zu jucken. Dennoch kommt man manchmal in die unangenehme Lage, den Anreiz dazu zu spüren. Man hält dann an sich und zwingt sich, liebenswürdig mit den Nachbarn weiter zu plaudern. Der Grund ist ein Widerstreben gegen Personunwert. Man möchte den stillen Spott der Anwesenden vermeiden, dem einen der verpönte Reflex aussetzt. Wie nun, wenn sich der Hautschmerz verstärkt, mit ihm das zurückgedrängte Verlangen, ihn zu besänftigen? Siegt dann einfach die Vorstellung, sich zu kratzen, über den Gedanken, Spott zu vermeiden? Ist es wirklich nur so, wie wenn eine Windströmung, stärker einsetzend, eine andere verdrängt? Nein; denn jene Vorstellung bleibt nicht allein, sondern andere treten zu ihr hinzu, und zwar unter dem Antriebe des gesteigerten Verlangens. Dieses wirkt, nicht die Anfangsvorstellung. Die Anwesenden, denkt man, brauchen nichts von der Bewegung zu merken; wenn doch, so könne einem ein so natürliches Handeln unmöglich in ihrer Meinung etwas schaden. Andernfalls sei diese Meinung nicht viel wert, man dürfe davon unberührt bleiben u. s. w. Solche und ähnliche Vorstellungen räumen zuletzt die Bedenken beiseite, die sich gegen das Jucken erheben und dem Widerstreben gegen Personunwert (in den Augen Anderer) entspringen. Wenn man jetzt dem Reflex nachgiebt, zu dem einen alles drängt, geschieht es gleichsam mit befreitem Gewissen. Man braucht ihm aber nicht nachzugeben. Vorstellungen von Willensstärke können erwachen, der es gelingen müsse, sich über so geringen Schmerz hinwegzusetzen; der Schmerz werde nicht mehr lange anhalten u. dergl. Hier regen sich Gedanken, aus denen wieder die andere Willensregung spricht, nämlich die Scheu, unliebsam aufzufallen.

Es ist eben falsch, dass zwei oder mehr Vorstellungen mechanisch wie Winde die Wetterfahne des Willens drehen. Der Glaube, dass sie, einander verdrängend, ebenso abwechselnde

Willensregungen wecken, die nicht länger als sie selbst dauern, beruht auf mechanistischer Fiktion. Man sollte überhaupt nicht von zwei oder mehr Einzelvorstellungen sprechen, die den Motivenkampf führen. Denn schon nach ganz kurzer Zeit erfüllen uns im Falle solchen Kampfs zwei oder mehr Reihen zusammenhängender Vorstellungen, die nicht streiten, sondern streitenden Inhalt haben. Sie drängen in Schaaren heran, weil die Willensregungen, kaum geweckt, selbständige Kraft gewinnen und ihrerseits die Vorstellungen bewegen, statt von ihnen bewegt zu werden. Den Kampf der Wertvorstellungen, der Motive in Schopenhauer's Sinne, giebt es folglich gar nicht. Widerstreit von Willensregungen, Motiven im andern Sinne, ist alles, was wir finden.

4. Um so dringender erhebt sich die Frage, wie sich dieser, der eigentliche Motivenkampf, entscheide. Nach der Auffassung, die wir eben zurückgewiesen haben, sollte zuletzt eine der streitenden Vorstellungen „siegen“. Die Hinneigung des Willens zu ihr galt dabei als ein Vorgang der Wahl. Das war falsch. Sollte es nicht aber eine „Siegerin“ beim Kampfe der Willensregungen geben? Es wäre die Willensregung, nach der wir thatsächlich handeln, trotzdem andere mit ihr streiten oder konkurrieren. Sie „siegt“, könnte man sich denken, durch die eigne grössere Stärke des Wunsches, mit dem sie uns erfüllt. Man braucht dann nicht noch besonders nach der Natur des Wahlvorgangs zu fragen; die siegende Willensregung wäre schon das Wählen.

Es lässt sich nicht leugnen, dass sich der Motivenkampf manchmal so entscheidet. Die Vorstellungen, die der eine Gefallensakt weckt, können uns so einnehmen, der Akt kann uns mit so heftigem Treiben und Wünschen erfüllen, dass dagegen diejenigen Vorstellungen kaum beachtet werden, die dem andern Gefallensakt entsprechen. Wir kommen gar nicht erst oder gar nicht mehr dazu, uns in die letzteren

soweit einzuleben, um den zweiten Gefallensakt unter Erscheinungen des Kontrasts und folglich mit merklichen Graden des Wünschens (vgl. S. 110) zu erfahren; der erste reisst uns widerstandslos mit sich[1]). An Beispielen dafür fehlt es nicht. Zuvor indessen eine andere Bemerkung. So oft der Motivenkampf so endet, kann überhaupt von keinem Wählen die Rede sein. Wählen bedeutet einen Vorgang, der zwischen zwei Willensregungen entscheidet; wir ziehen darin die eine der anderen, oder doch den uns vorschwebenden Gegenstand der einen dem der anderen vor. Die streitenden Antriebe kommen in uns gleichsam zum Stillstande und unterliegen in jenem neuen Akte unserer Selbstbestimmung. (Vgl. Köstlin a. a. O. S. 49.) So und nicht anders hat es Sinn, vom „Wählen“ zu sprechen, gleichviel, ob man sich hierunter einen neuen, eigentümlichen Akt des Willens oder ein Urteilen denke. Es mag sein, dass dieser Sinn ewig leer bleibt, dass ihm im ganzen seelischen Leben nichts Wirkliches zugehört; dass stets und überall, wenn Willensakte streiten, zuletzt einer von ihnen durch seine grössere Wunschstärke und die Verengung des Vorstellungsbewusstseins siegt, die er herbeiführt. Dann aber auch von keinem Wahlvorgang[2]) geredet! Nicht die Sprache dazu gemissbraucht, dass man den Wahlakt mit einer der streitenden Willensregungen verselbigt, nämlich mit derjenigen, die siegt, statt ihn als Schiedsrichter über beide zu stellen!

---

1) Riehl, „der philosophische Kriticismus“ II, S. 230, nennt das vortrefflich „Stossmotive“. Solches Motiv wirke wie ein Stoss. Der Fall wird in der christlichen Sittenlehre viel verhandelt. Vgl. Köstlin a. a. O. S. 231: „Ein guter Christ kann nach dem treffenden bildlichen Ausdruck Gal. 6, 1 von einem sittlichen Vergehen überholt oder übereilt werden. Die Sünde kommt über ihn, ehe er noch Zeit und Fassung gewonnen hat, ihr zu entgehen oder auszuweichen.“

2) Ob wir zu diesem Vorgange frei wären, ist eine ganz andere Frage. Hier handelt's sich darum, ob es ihn giebt.

Beispiele solch wahllosen Siegens einer Willensregung über andere giebt es genug. Man denke an einen Trinker, der sich an seinem Geburtstage vorgenommen hat, ein neues, besseres Leben zu führen. Es gelingt ihm während einiger Tage, solange die festliche Stimmung nachwirkt, am Wirtshaus vorüberzugehen. An einem späteren Tage kehrt er von Durst getrieben ein, in der festen Absicht, nur *ein* Glas zu trinken. Mit dem ersten Schlucke, den er thut, fällt er wieder in die Macht seines Dämons. Alles Gute, was er sich vorgenommen, ist wie ein unbestimmtes, verschwindendes Flüstern, das aus weiter Ferne zu ihm herüberdringt; nahe ist ihm nur der gegenwärtige Genuss, nahe die Lust, die um so süsser scheint, je länger er sie entbehrt hat. Der giebt er sich wahllos hin. Kein Wunder. Hält ihm doch das vorher unterdrückte Begehren, einmal geweckt und gesättigt, den Reiz eines zweiten und dritten Glases mit lebhaftester Deutlichkeit vor; entsprechend stark ist bei dem Gedanken, sie *nicht* trinken zu sollen, der Kontrast, eben damit das Treiben und Wünschen, das hieraus entspringt. Darüber kommen *die* Vorstellungen, die die gegenteilige Willensregung anfangs herbeigeführt hatte, nämlich die Vorstellung der gesundheitlichen Nachteile, der Schande, die er vor der Welt, der Selbstdemütigung, die er vor sich erleidet, gar nicht mehr zu genügender Anschaulichkeit. So bleibt sein besseres Wünschen matt und schwach und wird von den Antrieben der Sinnenlust gleichsam überrumpelt. Oder es gilt in einem anderen Falle entweder einen geliebten Angehörigen oder einen Freund aus höchster Gefahr zu retten. Dann stürzen wohl wir alle ohne Besinnen zur Rettung des Angehörigen herbei. Hier hat das Wünschen und Wollen im Sinne der Eltern-, Gatten- oder Kindesliebe die Antriebe des andern Mitleids schon verdrängt, ehe sie merkbar werden konnten.

Es fragt sich, ob aller Motivenkampf gleich wahllos

endet. Möglich ist es. Möglicherweise löst sich der Gegensatz streitender Gefallensakte niemals anders als so, dass der eine durch das stärkere Wünschen siegt, mit dem er uns erfüllt. Dieses Wünschen machte dann in dem Augenblicke, wo es aufträte, alles übrige Wünschen unwirksam. Es hinderte jedes andere, auf unser Vorstellen und Urteilen zu wirken. Die Sache verhielte sich etwa so, wie beim monokularen Wettstreit, der zwischen mehreren Gesichtseindrücken im Sehfelde stattfindet. Auch dabei verdrängt der jeweilig stärkere Gesichtseindruck stets den jeweilig schwächeren. Niemals könnten wir uns in obigem Falle zwischen Motiven von *gleicher* kausaler Stärke entscheiden; noch weniger gehorchten wir e mals dem Antriebe des kausal *schwächeren*. Wo es dennoch so schiene, da könnte kein *Wahlakt* entscheidend eingegriffen haben. Ein *dritter Gefallensakt* müsste eingetreten sein, und ihm wäre mechanisch der Ausschlag gefolgt. Statt den Zwiespalt der beiden andern zu schlichten und auszutragen, hätte er uns einfach durch seinen eignen neuen Antrieb mitgerissen. Er wäre ein neues gleichartiges Motiv, das die Zahl der anderen vermehrte, kein höherwertiges Etwas, das *zwischen* ihnen entschiede. Wir verhielten uns in solchen Fällen nicht anders, als z. B. ein Zögernder, der schwankt, ob er ausgehen oder zu Hause bleiben soll; plötzlich eilt er zum ersteren, weil draussen Feuerlärm entsteht. Auch dieser Herauseilende zieht nicht das Ausgehen dem Zuhausebleiben vor, sondern folgt blindlings einem dritten Wunsche, der über ihn kommt, er folgt seiner Neugierde. Mit eben solcher Willensüberrumpelung hätten wir es oben zu thun. Von drei, teils streitenden, teils konkurrierenden Willensregungen siegte die eine mechanisch. Nicht aber läge eine Wahl zwischen zweien vor.

Nach vielen Psychologen ist es *niemals* anders. Sie klammern den Vorgang der Wahl aus der Willenspsychologie

schlechthin aus[1]). Er sei gleich unmöglich, ob man ihn als einen besondern Willensakt oder sonst welchen Akt der Selbstbestimmung denke.

5. Die psychologische Lehre, die vom Wahlakt nichts wissen will, erscheint in zweierlei Gestalt.



a) In der einen nimmt sie den Gedanken auf, den wir eben angedeutet haben. Im Streite der Willensregungen, behauptet man, siege die, der augenblicklich die grössere Wunschstärke zukomme. Indem das siegende Gefallen die Vorstellungen, die ihm entsprächen, herbeiführe und festhalte, verenge es das Bewusstsein für alle anderen Vorstellungen; so auch für diejenigen, die eine entgegenwirkende Gefallensregung um sich zu scharen begonnen habe. Wir kämen nicht erst oder nicht mehr dazu, die anderen Vorstellungen lebhaft genug zu vergegenwärtigen; deshalb bleibe das zweite Gefallen ohne merkliches Wünschen, bez. es verliere die Wunschstärke. So erkläre sich z. B. der fortschreitende Motivwandel. Er trete nicht darum ein, weil wir die unsinnlichen und selbstlosen Triebfedern in einem Akte der Wahl den sinnlichen und selbstischen vorzögen; jene siegten über diese durch ihre grössere Wunschstärke. Freilich ist dies eine seltsame Erklärung. Warum sollten uns just die ersteren Triebfedern so regelmässig mit so starkem Wünschen erfüllen? Die Erfahrung zeigt das umgekehrte. Die sinnlichen und selbstischen Triebfedern beeinflussen das Vorstellen meist am lebhaftesten.

---

1) Wir nennen zuerst die Lehren, die den Wahlakt leugnen (§§ 16, 17), darauf die, die ihn missverstehen (§§ 18, 20). Es schwebt ein Unstern über dem Verständnis des Willenslebens. Seine niederen Wurzelakte, das Gefallen und Missfallen, pflegt man mit Gefühlen, seine höheren, die Akte des Vorziehens, mit Urteilen zu verwechseln. Hierbei bleibt vom Wollen selbst nichts übrig. Daher kommt es, dass man so leicht geneigt ist, es überhaupt aus dem Kreise psychischer Bethätigung zu streichen.



b) Eine andere Mechanik beherrscht nach der zweiten wahlfeindlichen Auffassung alle Willensentscheidungen. Nicht so sehr darum siege ein Gefallen oder Missfallen, weil das zugehörige Wünschen bez. Widerstreben stärker sei. Den Ausschlag gebe, wie hoch sich der Gesamtbetrag an begleitender Lust oder Unlust belaufe; für diesen Betrag komme sowohl die eigne Gefühlswirkung[1]) des Gefallens (oder Missfallens) in Betracht, wie auch der Gefühlston der Vorstellungen, die es um sich schare. Unter mehreren Willensregungen nämlich, die in einem gegebenen Augenblicke nahe gelegt seien, müsse stets die siegen und sich verwirklichen, die bei ihrem Eintritte ein relatives Lustmaximum oder Unlustminimum herbeiführe. Damit kehrt eine Anschauung wieder, die wir schon oben (§ 11. B.) kennen gelernt haben. Nur dient sie nicht mehr, wie früher, dazu, empiristische Willens*definitionen* zu stützen, sondern zur Aufstellung eines mechanistischen *Motivgesetzes* (vgl. S. 165/6). Nach dieser Anschauung *wären* einerseits die Willensregungen Motive, sofern sie durch sich selbst oder durch begleitende Vorstellungen Gefühle weckten. Andererseits wirkten jene Gefühle auf die Willensregungen, kaum dass solche auflebten, zurück und duldeten von ihnen allen nur die eine im Bewusstsein, die am meisten Glück brächte. Letztere Willensregung *hätte* dann ihr Motiv an demjenigen Plus von Lust (*relative* Glücksförderung), durch das sie die gleichzeitig möglichen Gefühlswirkungen der anderen überträfe; eben dieses Plus machte das „siegende“ Wollen wirklich eintreten[2]). Man

---

1) Alles Gefallen hat bekanntlich Lust, alles Missfallen Unlust im Gefolge. (Vgl. § oben S. 129 ff.)

2) Nach v. *Ehrenfels* „System der Werttheorie“ I. S. 41: „Alle Akte des Begehrens werden in ihren Zielen sowohl wie in ihrer Stärke von der relativen Glücksförderung **bedingt**, welche sie gemäss den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte ins Bewusstsein und während ihrer Dauer in demselben **mit sich bringen.**“ Andererseits schreibt derselbe Autor in der Vierteljahrs-

sieht, hiernach wäre der fortschreitende Motivwandel ganz anders als vorhin zu erklären. Die unsinnlichen und unselbstischen Triebfedern müssten die anderen darum verdrängen, weil sich ihnen ungesucht ein Überschuss grösserer Glückswirkung zugesellte.

§ 17.

Das Gesetz der Resultante ist kein Willensgesetz.

1. Wären die beiden obigen Auffassungen vom Motivenkampfe und seinem Ausgange richtig, so schwände der letzte Rest selbständiger Willensthätigkeit. Das Willensleben wäre ganz vom (innerpsychischen) Naturzwang beherrscht, ob nun die grössere Wunschstärke oder die grössere relative Glücksförderung das Gewicht bildete, unter dem das Zünglein der Willenswage ausschlüge. Allein jene Meinungen sind beide übereilt; die erste Lehre gilt nicht für alle Fälle, die zweite trifft überhaupt nicht zu.

a) Die erste Theorie zu verallgemeinern, verbieten die Thatsachen des Motivwandels. Beständig siegen beim fortschreitenden Motivwandel die unsinnlichen und unselbstischen

schrift f. wiss. Philos. XXIII, 3, S. 263: „Ich habe niemals behauptet, dass die relative Glücksförderung, welche sich mit einer Vorstellung (Willensregung) einstellt, das Agens sei, welches diese Vorstellung (Willensregung) im Bewusstsein festhalte, sondern nur, dass relative Glücksförderung immer mit grösserer Beharrungstendenz der Vorstellung (Willensregung) **zusammenfalle.**“ An der zuletzt citierten Stelle steht „Vorstellung“ für „Willensregung“. In der That kann und muss für v. Ehrenfels als empiristischen Willenspsychologen das, was er von den Willensregungen behauptet, nur der Spezialfall eines allgemeineren Vorstellungsgesetzes sein. Wir wissen freilich, dass die Willensregungen nichts weniger als Vorstellungen sind; damit fällt jeder mittelbare Grund fort, das Gesetz für jene auszusprechen, selbst wenn es für diese gelten sollte. Den unmittelbaren Grund könnten nur eigne Erfahrungen im Willensgebiet abgeben. Wie es mit diesen bestellt ist, zeigt der oben nachfolgende Text.

Motive über die sinnlichen und selbstischen. Auch beim rückschreitenden verrät sich das Übergewicht jener dadurch, dass zu ihren Gunsten die Lüge des Bewusstseins eintritt (vgl. S. 213). Diese Erfahrungen macht man regelmässig und ausnahmslos. Ihre Regelmässigkeit bleibt unerklärt, wenn nur das stärkste Wünschen den Motivenkampf entschiede. Denn die Stärke des Wünschens ist nichts, was regelmässig gleich bleibt. Sie hängt von Kontrastverhältnissen ab, und diese wechseln regellos. Solchen Kontrast gegen die Wirklichkeit, solchen Stachel des Mangels muss es ja erstgeben, sollen den unsinnlichen und unselbstischen Gefallensakten die Flügel des Wünschens wachsen (vgl. S. 110). Das Wünschen bleibt aus, sobald wir uns etwas nicht anschaulich genug vergegenwärtigen, oder etwas nicht wirksam genug erleben, nämlich nicht so, dass sich daran jene Gefallensakte sättigen. Eben dies anschauliche Vergegenwärtigen und satte Erleben unterliegt den grössten Schwankungen. In welchem Grade zumal jenes Vergegenwärtigen absichtlich oder unabsichtlich gelingt, bestimmt nur zu oft der Zufall. Unsere Phantasie kann mehr oder minder frisch sein, Associationen und Urteile können das lebhafte Anschauen ebensogut erschweren wie begünstigen. Geniessen in dem einen Augenblicke die Gedanken oder Erfahrungen unselbstischer und unsinnlicher Werte die Gunst jener Zufälligkeiten, im nächsten kann sie sich schon den entgegengesetzten zugewendet haben. Es ist hier ja, wie eigens vorausgesetzt wurde, nicht so, dass wir bei *gleich* frischer Phantasie und *gleichen* Verhältnissen des Vorstellens und Urteilens die einen Werte mit den anderen vergleichen und uns nun für diese oder jene entscheiden: das wäre schon der verpönte Wahlakt, der ausgeschaltet werden soll. Von selbst soll sich der siegende Wunsch verstärken und die Willenswage zum Ausschlag bringen. Hierfür lässt sich kein anderer Grund denken, als eine der genannten Zufälligkeiten. Nicht abzusehen aber, wie da der Motivenkampf überhaupt

zu Ende kommen und wie sich ferner das Endergebnis erhalten könnte, das etwa zufällig einer unselbstischen oder unsinnlichen Triebfeder verdankt wird; erst recht unbegreiflich, warum der Abschluss in so vielen Fällen derselbe bleibt, und dass sich gar aus den lauter Zufälligkeiten zuletzt eine Regel bildet, wie sie aus dem fortschreitenden Motivwandel spricht.

b) Die Entscheidung im Motivenkampfe erfolgt nach vorstehender Lehre nicht nur zu *zufällig*, unsicher und unbeständig, als dass sie den fortschreitenden Motivwandel verständlich machte. Sie erfolgt auch zu *mechanisch*, als dass sie tausend andern Fällen gerecht werden könnte. Jemand schwankt, ob er spazieren gehen oder zu Hause geistig arbeiten soll. Nach einiger Erwägung entschliesst er sich zu ersterem. Gehe er spazieren, sagt er sich, so werde er nachher um so frischer sein und um so besser in seinem Thun vorankommen. Deutlich kämpfen hier Motive miteinander. Aber wo ist der Wunsch, der durch seine grössere Stärke gesiegt hätte? Ist es der, spazieren zu gehen? Den ordnet der Wählende dem andern gerade *unter*; er verwandelt dessen Gegenstand in ein Mittel, dem wertvolleren Ziele, geistig zu schaffen, um so besser zu genügen. Man antworte nicht, dann sei eben der Arbeitswunsch der stärkste. *Verdrängt* er denn den ersten? Erfüllt er uns mit Vorstellungen und Gedanken, die *nur* ihm entsprächen, wogegen die nicht aufkämen, die jenem zugehörten? Nein. Nach wie vor denken wir ans Spazierengehen; diese Vorstellung bleibt unverdrängt, wird aber dem höheren Ziele, wissenschaftlich zu arbeiten, untergeordnet. Damit, *mit dem Unterordnen, üben wir einen geistigen Prozess*; das *Verdrängen*, das nicht statt hat, *wäre ein mechanischer*.

Noch die Lüge des Bewusstseins trägt die Züge solchen geistigen Prozesses. Gesetzt, unser Spaziergänger scheue sich vor der Arbeit und rede sich nur vor, er thäte besser, vor-

her an die Luft zu gehen. Der Wunsch, von der Arbeit aufzustehen oder sie aufzuschieben, bläst ihm jenen Vorwand ein. Aber noch in dieser Beschönigung verrät sich der Akt des Vorziehens, durch den der Spaziergänger das eine Thun dem andern unterordnet. Gewiss, der Betreffende wünscht anders als er vorzieht. Aber der Wunsch siegt nicht, indem er die gegenteiligen Gedanken verdrängt. Vielmehr er siegt nicht eher, als bis sich der Wählende dieser Gedanken zu Gunsten des Wunsches bedient. Die Gedanken lehrt das Vorziehen (Arbeit gehe vor Vergnügen); sie trügerisch benutzen (nach der Erholung sei besser arbeiten) lehrt der Wunsch. So ist es in jeder Lüge des Bewusstseins. Geistig, nicht mechanisch geht es da zu.

Die mechanistischen Theorien vom Motivenkampfe möchten die Thüre verschlossen halten, durch die der Geist ins Willensleben tritt. Aber das gelingt ihnen nicht. Nicht der Lehre vom Siege des stärksten Wunsches, — das sahen wir eben; ebensowenig der anderen.

2. a) Dieser zufolge soll sich eine Willensregung dadurch über andere behaupten, die gleichzeitig möglich und durch die Umstände nahe gelegt sind, dass sich durch die erste Willensregung mehr Glück als durch jene anderen verwirklicht. Auch hierbei blieben die meisten Erscheinungen des Motivenkampfes unerklärt; auch hierbei erfolgte die Entscheidung in ihm zu regellos, unsicher und unbeständig, um solchen Thatsachen gerecht zu werden, wie sie im fortschreitenden Motivwandel und der Lüge des Bewusstseins vorliegen. Das siegende Wollen hinge ja ganz allein davon ab, wie gross zufällig der zugehörige Glücksüberschuss wäre. Um länger dauern zu können, um gleich fest zu bleiben und unter veränderten Umständen wiederzukehren, müsste das Wollen nicht nur unausgesetzt mehr Glück bringen, als alle anderen Wünsche. Wir müssten ihnen gegenüber auch stets ebensoviel

Unlust ersparen. Sollte das bei jenem redlichen Manne der Fall sein, von dem Kant erzählt? (Krit. d. pr. V. S. 186.) „Man will ihn bewegen, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens einflusslosen Person (wie etwa Anna von Boleyn auf Anklage Heinrich VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinn, d. i. grosse Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Nun fängt man's mit der Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verluste der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Mass des Leidens voll sei, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, bleibt ihm ein letztes nicht erspart. Seine mit äusserster Not und Dürftigkeit bedrohte Familie tritt vor ihn, der, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen, unempfindlichen Organen des Gefühls für Mitleid sowohl wie für eigne Not ist, und fleht ihn um Nachgiebigkeit an. In dem Augenblicke wünscht er den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerze aussetzte, und dennoch bleibt er seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu". Wie? Dem gequälten Manne sollte der Entschluss, den er einmal gefasst hat und an dem er so standhaft und unbeirrt festhält, das Angenehmste sein? Und er wäre ihm immer im selben Grade angenehmer, immer um dasselbe Quantum lustfördernder, als jede der Versuchungen, die mit steigender Kraft an ihn herantreten? Glaube das, wer kann! Und wäre es so, das wäre nichts als Zufall. Jeder merkt aber, dass hier etwas vorliegt, was über allen Zufall und alle Willensmechanik erhaben ist.

b) Das v. Ehrenfels'sche Motivgesetz unterliegt aber noch eignen, besonderen Schwierigkeiten. Es giebt überhaupt keinen Fall, in dem sich ein Kampf der Willensregungen nach dem „Gesetze der relativen Glücksförderung" entscheidet.

α) Schon das Prinzip des Gesetzes ist falsch. Der Begriff der relativen Glücksförderung, wie sie unser Autor versteht (vgl. Anm. auf 157 S. 30) setzt voraus, alle Gefühle seien blosse Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit in grösserem oder geringerem Quantum. Die Lust, die ihr Wesen ausmache, sei durchweg von derselben Sorte und summiere sich, sobald mehrere Gefühle zusammenkämen; ebenso stehe es mit der Unlust. Zu einander aber verhielten sich Lust und Unlust wie positive und negative Grössen; träten sie gleichzeitig ein, so erniedrige folglich jedes Gefühl der einen Art das Quantum des entgegengesetzten um sein eignes. Unter diesen Voraussetzungen lässt v. Ehrenfels den siegenden Willensregungen die Eigenschaft zukommen, stets mit dem grösstmöglichen Quantum von Annehmlichkeit zusammenzufallen, das sich aus den jeweiligen Gefühlsdispositionen ziehen lasse. Unsere Seele oder das Gehirn gleicht nach ihm einer Variations-Rechenmaschine[1]). Angesichts verschiedener möglicher Willensregungen zieht sie die Summe der zugehörigen Lust- und Unlustzustände, stellt sich auf den Höchstbetrag an Annehmlichkeit ein und lässt den entsprechenden Willen hervorbrechen[2]).

Indessen in der Rechnung steckt ein Fehler. Die Voraussetzung der genannten Anschauung hinkt. Lust und Unlust lassen sich nicht addieren, subtrahieren und integrieren wie mathematische Grössen. Sie unterscheiden sich nicht wie diese

---

1) Variationsrechnung ist ein Zweig der Mathematik, der sich mit Maximal- und Minimalaufgaben befasst.

2) v. Ehrenfels a. a. O. S. 41. „Durch das Begehren verwirklicht sich stets der jeweilig beste der möglichen Gefühlszustände".

einfach quantitativ, sondern bei den verschiedenen Gefühlen qualitativ. Die Beseligung bei wissenschaftlicher Arbeit ist z. B. eine spezifisch andere Lust als das Wohlgefühl in einem warmen Bade oder die sympathische Heiterkeit, mit der uns das Lachen anderer ansteckt. Das haben wir schon oft hervorheben müssen (S. 91, 134). Damit wird aber die Auflösung, ja schon der Gedanke des obigen Variationsexempels unmöglich; er ist so schief, wie überhaupt der eines Variationsexempels an verschieden benannten Grössen (etwa Metern und Sekunden). Dies ist die eine tödliche Verlegenheit, in die sich v. Ehrenfels' Motivgesetz gleich zu Anfang verstrickt. Seine Voraussetzung ist unhaltbar. Andere Bedenken kommen hinzu.

β) Die relative Glücksförderung ist ja nichts Wirkliches, sondern nur der gedachte Unterschied zwischen einem thatsächlichen und einem möglichen Gefühlszustande. Wie könnte dieses Unwirkliche jemals dazu kommen, zu wirken? Wie könnten die Begehrungen ihre Kraft aus ihm schöpfen, da es selber keine Kraft, sondern blosses Gedankending ist? Man entgegnet: allerdings sei die relative Glücksförderung keine Kraft, von der die siegende Willensregung im Bewusstsein festgehalten werde. Sicher gebe es aber irgendwo sonst im Psychischen, Physischen oder Psychophysischen eine solche Kraft, die das thue und jenem Gedankendinge proportional sei. Dem widerspricht indessen jeder Fall, wo mehr als zwei Willensregungen miteinander kämpfen. In jedem solchen Falle stehen viele mögliche Gefühlszustände dem einen besten, der sich mit der siegenden Willensregung verwirklicht, gegenüber. Wir wollen das siegende Wollen a, die verdrängten Willensregungen b, c, d . . ., die zugehörigen Gefühlszustände α, β, γ, δ . . . nennen. Offenbar bedingt der Betrag jedes der letzteren, wie hoch sich die relative Glücksförderung bemisst, die zur siegenden Willens-

regung a gehört. Im Vergleich mit dem Glücksstand bei der Willensregung b beträgt nämlich die relative Glücksförderung $\alpha-\beta$, gegenüber dem Glücksstand bei den andern Willensregungen beträgt sie $\alpha-\gamma$, $\alpha-\delta$ . . . Andererseits soll sich das siegende Wollen mit einer realen Kraft im Bewusstsein behaupten. Diese Kraft soll durch die Grösse der relativen Glücksförderung gemessen werden, also durch den Unterschied in der Glückshöhe, die zu dem siegenden und dem verdrängten Wollen gehört. Solcher Unterschiede giebt es im vorliegenden Falle viele. Eine reale Kraft, die gleichzeitig mehreren Differenzen $\alpha-\beta$, $\alpha-\gamma$... proportional wäre, welches immer der Betrag von β, γ . . . sei? Möge man sie, so viel man will, in physischen[1]), psychischen oder psychophysischen Verhältnissen suchen, eine solche giebt es nicht!

γ) Noch eine dritte Schwierigkeit stellt sich v. Ehrenfels' Motivgesetze in den Weg: es erklärt entweder nicht

1) Gegen jeden physiologischen Konstruktionsversuch einer solchen Kraft erheben sich ausserdem ganz allgemeine Bedenken. Man müsste dabei nämlich voraussetzen, jeder Willensregung und jeder Vorstellung, die Lust- oder Unlust-bringend zu ihr hinzuträte, entspräche ein genau umschriebener Kreis von Nervenbahnen, verschiedenen Willensregungen sowie verschiedenen Vorstellungen entsprächen verschiedene solche Kreise. Ich habe dagegen in meinen „Grenzen der physiologischen Psychologie" (Anhang zu meiner „Umwälzung d. Wahrnehmungshypothesen") zu zeigen versucht, dass die möglichen physiologischen Prozesse in der Grosshirnrinde niemals im entferntesten ausreichen, die nachweislich weit grössere Mannigfaltigkeit des psychischen Geschehens zu fassen. Man entgegne nicht, der anatomische Bau der Grosshirnrinde sei ja am Ende in einer Weise fein differenziert, von der wir bis jetzt keine Ahnung haben. Hier handelt es sich nicht um ruhende anatomische Verhältnisse, sondern um wirksame Kräfte, nervöse Energien, als deren Produkte oder unselbständige Begleiterscheinungen die psychischen Prozesse angeblich gelten. Ich wüsste nicht, dass man mehr als eine Art nervöser Energie zur Verfügung hat, um die psychischen Erscheinungen zu erklären.

die Stärke- oder nicht die Festigkeitsverhältnisse beim Wünschen und Wollen. Jede Begehrung müsste sich zufolge des Gesetzes abschwächen oder verstärken, vergrösserte oder verringerte sich der Unlustbetrag, den ihr Eintritt gegenüber dem Glücksstand bei anderen möglichen Wünschen erspart. Das scheint zunächst zu stimmen; z. B. bei einem Schachspieler. Jemand will ihn von der Partie abrufen, an der er sitzt. Sie verlief bis dahin ziemlich eintönig, und ihm wird der Entschluss, aufzuhören, nicht schwer. Da thut der Gegner noch einen Zug, durch den das Spiel äusserst schön und lebhaft zu werden verspricht. Vorher war der Wunsch unseres Spielers, die Partie fortzusetzen, schwach; jetzt schwillt er plötzlich zu beträchtlicher Stärke an. Das Lustquantum, das diesem Wunsche entspricht, ist müsste man in v. Ehrenfels' Sinne sagen, heraufgegangen und verstärkt ihn.

Andere Thatsachen jedoch lassen keinen solchen Einfluss der Gefühlslage auf die Willensregungen erkennen. Man ändere ein wenig das Beispiel. Bleibt nicht der Wille unseres Schachspielers, den feindlichen König matt zu setzen, während der ganzen Partie gleich? Unter anderm dann, wenn ihn die Art, wie sich der Gegner im Spiele benimmt, unangenehm berührt, oder während er der starken Versuchung widersteht, einen Zug zu thun, der zwar glänzend, aber in seinem Erfolge fraglich ist? Gölte das obige Motivgesetz, so müsste sich der Wille, zu gewinnen, beidemale sogleich abschwächen. Hier wie dort bliebe ja der Stachel einer Unlust in dem Gefühlsstande, der ihn begleitete, zurück und verringerte daran den Lustunterschied gegenüber dem, was die andern möglichen Wünsche an Glück verheissen, der Wunsch, recht glänzend zu spielen, oder der Wunsch, einen genehmeren Partner zu haben. Statt dessen ändert sich nicht das Geringste im Willen zu gewinnen, sofern er über-

haupt fortbesteht. Der Schachspieler muss sich vielleicht erst ausdrücklich dazu entschliessen, mit dem unlieben Genossen das Spiel fortzusetzen. Dann thut er es aber auch mit der gleich starken Absicht auf Gewinn. Er will erst — und das so fest wie vorher —, gewinnen, dann aufhören.

Man könnte entgegnen, dann sei es eben jenes Doppelte, erst gewinnen, dann aufhören, was gewollt werde; dieses Wollen des Schachspielers entspreche genau dem relativen Glücksmaximum aus seiner gesamten nunmehrigen Gefühlslage, wie sie sich dadurch gestaltet habe, dass obiges Missfallen neu eingetreten sei. Allein das erklärte nach wie vor nicht, warum das Wollen, das schon vorher bestand, nämlich zu gewinnen, so stark bleibt, wie es war. Das neue relative Glücksmaximum ist doch gerade ein anderes geworden, sein Unlustbetrag ist gegen das vorige heraufgegangen. v. Ehrenfels giebt dies zu. „Ganz richtig“, schreibt er (Viertelj. a. a. O. S. 274), „dass die Geltung meines Motivationsgesetzes einen häufigen Wandel in der Stärke des Begehrens bedingt, von dem uns die innere Erfahrung nichts zu erkennen giebt. Ich muss jedoch hinzufügen, dass das gegen mein Motivationsgesetz nur etwas beweisen würde, falls man dieses mit einer deskriptiven Auffassung von der Natur der Begehrungsphänome verbinden wollte, welche der meinigen widerstreitet; — mit der Auffassung nämlich, dass dasjenige, was wir Stärke des Begehrens, speziell des Wollens nennen, sich uns innerlich in der hohen Intensität eines aktuellen Phänomens kundgebe. Wäre dies der Fall, dann müsste allerdings der von Schwarz als Beispiel herangezogene Schachspieler bei Gültigkeit meines Motivationsgesetzes ein stetes An- und Abschwellen eines intensiven Willenselements in sich beobachten können, wovon, wie ich willig zugebe; die Erfahrung nichts erkennen lässt.“ Der genannte empiristische Autor meint, die Erfahrung lasse

niemals etwas davon erkennen[1]). Allein zeugte nicht davon die erste Wendung unseres Beispiels[2])? Da hatten wir es mit sehr merklichen Erfahrungen dieser Art zu thun. Da lag gerade ein solches Ab- und Anschwellen, eine solche zuerst schwache, dann starke Intensität einer Willensregung vor, des Wunsches nämlich, die Partie fortzusetzen. Somit ergiebt sich, dass v. Ehrenfels sein „Gesetz" mindestens einer der beiden Thatsachen nicht anpassen kann. Es lässt entweder die Intensität des Wünschens oder die Festigkeit des Wollens unerklärt; ein neuer Beweis, dass ein solches Gesetz nicht besteht.

3. Es lässt sich auch mit anderen Thatsachen nicht vereinigen. Ihre Erörterung gestattet, dem tiefsten Fehler sowohl dieser, wie jeder mechanistischen Willenstheorie auf den Grund zu sehen. Das ist doppelt nötig; denn es handelt sich um den Punkt der Willenspsychologie, der ethisch am allerwichtigsten ist. Jener Fehler, den wir meinen, ist den beiden obigen Lehren vom Motivenkampf gemeinsam. Beidemal urteilt man so, als herrsche auch im Willensleben das Gesetz der Resultante.

a) Das Naturgesetz der Resultante ist aus der Physik allbekannt. Wenn auf irgend einen Körper gleichzeitig zwei Anstösse treffen, deren Richtungen in derselben Ebene liegen, so erhält er sich nicht in jeder der beiden Bewegungen besonders, die ihm die Stösse mitteilen, sondern er nimmt eine einheitliche Bewegung an. Sie verläuft in der Diagonale

---

[1]) Vgl. ib. S. 276. „Die Annahme meines Motivationsgesetzes ist mit der Annahme eines psychischen Grundelements „Begehren" verträglich, vorausgesetzt, dass man nicht diesem Element eine der „Stärke" des Begehrens proportionale Intensität zuschreibe.

[2]) Wir wollen nun einmal dasselbe Beispiel nach der Willenspsychologie des Gefallens und Vorziehens betrachten. Der Schachspieler zieht die ganze Partie hindurch das

des Parallelogramms, das die Grössen und Richtungen jener Anstösse bestimmen. So wird der Mond einerseits fortwährend von der Erde angezogen; andererseits strebt er, nach dem Beharrungsgesetze, ebenso unaufhörlich in tangentialer Richtung aus seiner Flugbahn heraus. In Wahrheit fällt er weder zur Erde, noch kann er als Komet geradlinig in den Weltraum hinausfliegen, sondern er nimmt in jedem Augenblicke

---

Gewinnen dem Nichtgewinnen und zunächst auch mittelbar das Spielen dem Nichtspielen vor. Gesetzt jedoch, die Partie werde langweilig, dann widerstrebt er der Langeweile und nun auch mittelbar dem Spiel. So entsteht in ihm ein Zwiespalt, dem Zustande des Schwankens entsprechend. Er zieht

α) das Sein des Spiels dessen Nichtsein vor wegen des Gewinns, den es verheisst,

β) das Nichtsein des Spiels dessen Sein vor wegen der Langeweile die es einflösst.

Plötzlich werde die Partie wieder belebt. Sofort tritt in unseren Spieler an Stelle des Vorziehensaktes β ein entgegengesetzter auf. Er zieht

γ) das Sein des Spiels dem Nichtsein vor wegen der Unterhaltung, die es gewährt.

Gleichzeitig hört er auf, dem Weiterspielen zu widerstreben. Die Vorstellung des Abbrechens entsättigt ihm kein Missfallen mehr, wie bisher, sondern macht statt dessen ein inzwischen aufgetretenes sattes Gefallen (am belebten Spiel) unsatt. Ebendeshalb muss er jetzt beim Gedanken, das Spiel abzubrechen, im Gegenteil stark wünschen, es fortzusetzen (dies ist zugleich ein Wunsch nach „Mehr“ des Gefälligen). — Nun locke den Spieler ein glänzender, aber falscher Zug. Wird er das Gewinnen *ohne* den *glänzenden* Zug oder das Verlieren *mit* ihm vorziehen? Gesetzt, letzteres sei der Fall, so würde darum doch sein *Wunsch zu gewinnen durchaus nicht schwächer werden*, wohl aber würde er ihn (*durch jenen neuen Akt des Vorziehens*) einem anderen Wunsche *unterordnen*, nämlich dem, möglichst geistvoll zu spielen.

Kurz, es handelt sich in unserem Falle und in tausend ähnlichen um *Vorziehensakte* und zwar sogleich um eine ganze Reihe von ihnen. Nur eine ungenaue Willenspsychologie kann das Ineinandergreifen und den Widerstreit solcher Akte mit dem Stärker- oder Schwächerwerden *eines* Wunsches, dem Fester- oder Unfesterwerden *eines* Wollens verwechseln.

die Bewegung an, die aus beidem resultiert. Die Summe der resultierenden Diagonalbewegungen ist seine Ellipsenbahn um die Erde. So ist es in der Natur überhaupt. Wie viele Bewegungsantriebe ein Körper erfahren möge, niemals bleiben sie gesondert bestehen; stets fliessen sie zu einer einheitlichen Bewegung zusammen, die im allgemeinsten Falle spiralig (Schraubenbewegung des Schwerpunkts) ist.

b) Es ist eine der auffälligsten Eigentümlichkeiten des intellektuellen Lebens, dass hier das Naturgesetz der Resultante nicht, oder doch, selbst da, wo die Ansätze dazu gegeben sind, nicht durchgreifend herrscht [1]). Solche Ansätze giebt es auf dem Empfindungsgebiete. Sobald auch nur eine einzige Nervenbahn in der Grosshirnrinde erregt ist, muss sich das im Bewusstsein irgendwie kundgeben. Nun erscheinen uns die meisten Empfindungen als durchaus einheitlich; andererseits giebt es keine, ohne dass viele Rindenbahnen erregt sind. Folglich verschmelzen, muss man schliessen, in jeder Empfindung viele Teilinhalte zu einem einheitlichen Gesamteindrucke [2]). Man hat den Schluss manchmal verallgemeinert. Jegliche Summe von nervösen Erregungen, die in verschiedenen Rindenbahnen verlaufen, wirkt, meint man, als einheit-

---

[1]) Vgl. Thiele, „Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie" 1895, S. 69 ff., 217 ff., 249 f. u. ö. Ebs. meine „Grenzen der physiologischen Psychologie" II, S. 97—196, im Anhange meiner „Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen" 1895.

[2]) Z. B. Tabakrauch, von uns als ein Geruch empfunden, wird durch zwei verschiedene Nerven vermittelt, den Nervus olfactorius und den in der Nasenschleimheit sich ausbreitenden Nervus trigeminus; den letzteren reizt das Ammoniak, das im Tabakrauch enthalten ist. Ebenso ist jeder Klang aus Partialtönen zusammengesetzt und wird doch zunächst einheitlich gehört.

licher Vorgang auf das Bewusstsein[1]. Das thäten nicht allein die gleichzeitigen ursprünglichen Rindenerregungen, auf denen die Empfindungen beruhen. Die gleichzeitig wiederauflebenden, die den Erscheinungen des Gedächtnisses zu Grunde liegen, wirkten ebenso.

Wäre dies wahr, so beherrschte das Naturgesetz der Resultante auch das geistige Leben. Auch hier blieben die gleichzeitigen Eindrücke niemals gesondert, sondern flössen ebenso zu einem einzigen, einfachen Gesamterlebnis zusammen, wie sich die verschiedenen Bewegungsantriebe eines Körpers zu einer einheitlichen Resultante mischen. Allein jene Verallgemeinerung gilt nicht. Im Gegenteil. Unser intellektuelles Leben zeigt, wie himmelhoch sich die seelische Eigenthätigkeit über das Gesetz der Resultante erhebt. Weit entfernt, dass unser Bewusstsein in beständigem Wechsel von Gesamtempfindung zu Gesamtempfindung verläuft. Es zeigt weit grössere Verschiedenheiten, viel reichere und feinere Gliederung seines Inhalts. Den unauflösbaren Gesamtempfindungen treten auflösbare zur Seite; der Vorgang der Aufmerksamkeit ist es, der sie auflöst. Es kommt zu Wahrnehmungen und Vorstellungen. Durch die Vorstellung hebt das selbstthätige Ich einzelne Gruppen aus einem Gedächtnisganzen, durch die Wahrnehmung aus einem Empfindungsganzen heraus, um sie für sich zusammenzufassen. Wir vergleichen und unterscheiden ausserdem noch das viele Einzelne, das uns Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen darbieten, mittels des Urteilens und bilden Begriffe. Alles das beweist, dass ein Ich über der Summe jener Eindrücke steht, die von den Nervenbahnen herkommen; dass es sie in seinen

1) Exner, Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen 1894 I, S. 201, 231 u. ö. Er nennt dies das Prinzip der centralen Konfluenz.

Akten des fixierenden, zerlegenden, zusammenfassenden und beziehenden Bemerkens fort und fort verhindert, zu Resultanten ineinanderzufliessen.

c) Die höchste Spitze in dem ganzen Prozess ist der Vorgang des Urteils. Es ist der Mustervorgang geistiger Regsamkeit, die zu gleicher Zeit abhängig und selbstständig ist, abhängig in ihrem Stoff, selbständig in ihrer Leistung. Das Urteil ist abhängig: denn es unterscheidet nur und vergleicht die Gegenstände [1]) der Wahrnehmung und Vorstellung, die bereits vorliegen, und wäre leer ohne den Stoff, den ihm diese liefern. So scheint es ärmlicher als jede Vorstellung und Wahrnehmung. Diese Akte scheinen es tragen und halten zu müssen. Aber ebendieselben Wahrnehmungen und Vorstellungen, die es tragen und halten, hält das Urteil auseinander. Es hindert, dass sie sich mischen, und kann darum nicht wieder selbst eine Vorstellung sein. Wäre es eine solche, so mischten und kreuzten sich jetzt statt der zwei Vorstellungen vielmehr drei. Sie müssten erst recht in- und durcheinander fliessen. Wir vergegenwärtigten uns nur um so verschwommener einen unklaren Gesamtgegenstand, statt dass wir klar das Verhältnis zweier Gegenstände auffassten.[2]) In diesem Auffassen von Verhältnissen also entfaltet das Urteil seine eigenste Leistung und bildet so einen höheren Akt der geistigen Selbstthätigkeit. Es setzt jene niederen voraus und übertrifft sie. In ihm erneuert die denkende Seele die Eigenthätigkeit, die sie in den Wahrnehmens- und Vorstellens-Akten geübt hat. Mit diesen zerschnitt sie das dumpfe Erleben von Gesamtempfindungen;

---

[1]) Z. B. es gelingt durch das Bemerken-Wollen leicht, einen Teilton aus einem Klange herauszuhören, den man vorher für sich gehört hat.

[2]) Diese Gegenstände bewegt es dabei nicht etwa von- oder gegeneinander, sondern erfasst sie in logischer Immanenz, die etwas ganz anderes ist, als die sogenannte Gleichzeitigkeitsassociation. Vgl. Erdmann, Logik I, S. 202.

im Urteil wiederholt sie ihre Aktivität gegenüber dem Wahrnehmen und Vorstellen selbst.

d) Akte der seelischen Person lernten wir auch auf dem Willensgebiete kennen. Solche Akte sind das Gefallen und Missfallen, während im Wünschen und Widerstreben bloss unser Zustand erregt ist. Sollte die wollende Seele bei jenen stehen bleiben? Sollte es nicht noch *eine zweite Art von Willensakten* geben, die sich zu jenen ähnlich wie die Urteile zu den Vorstellungen verhalten? *Akte, die sich über die Akte des Gefallens und Missfallens erheben und doch von diesen den Stoff ihrer Leistung nehmen?* Wie, wenn das Vorziehen und Wählen, auf deren eigentümliches Wesen wir bereits anfingen aufmerksam zu werden, von dieser Art wären? Ein regressus in infinitum droht, nähme man solche höheren Akte *nicht* an, die entscheidend in den Streit der Motive eingreifen. Jede dritte neue Willensregung, die den Ausschlag gäbe, wäre ja ihrerseits nur ein ebensolches Motiv, wie die beiden anderen. Drei Willensregungen kämpften oder konkurrierten, wo es vorher zwei thaten, und der Erfolg wäre erst recht ungewiss, unbeständig und regellos. Macht man aber jene Annahme, so wird der Abschluss des Motivenkampfs durch das Vorziehen die einfachste und natürlichste Sache von der Welt.

4. a) Die hergebrachte Willenspsychologie ist weit von der Ansicht entfernt[1]), dass es solche höhere Willensakte giebt. Für sie waltet im Willensgebiete nur der Mechanismus, kein eigenthätiges geistiges Leben. Die Denkweise, die auf intellektuellem Gebiete längst überwunden ist, steht hier noch in voller Blüte. Seelische Vorgänge sollen sich, meint man, wie physische Kräfte, gegenseitig abstossen und vom Bewusstseinsschauplatz verdrängen, oder aber sich mischen und

---

[1]) Die entschiedensten Ausnahmen sind *Martineau* „Types of Ethical Theory“ und *Brentano* „Vom Ursprunge sittlicher Erkenntnis“.

Resultanten bilden. Man will nichts davon wissen, dass gleichzeitige Willensregungen selbständig nebeneinander auftreten können. Wenn jene Auffassungen schon dies Allererste leugnen, wie sollten sie gar einen neuen Willensakt (des Wählens) zulassen, der zwischen mehreren der ersten Art in eigentümlicher Leistung entscheidet?

In der That. Es ist mehr oder minder das Naturgesetz der Resultante, auf das die genannten Theorien das ganze Willensleben hinausspielen. Jenes Gesetz bleibt in jener ersten Lehre vom Motivenkampf noch halb versteckt, wonach stets der stärkste Wunsch den Ausschlag geben soll. Doch auch sie fasst schon das, was im Bewusstsein vorgehen soll, rein mechanisch auf. Bloss einer der streitenden Wünsche mitsamt den zugehörigen Vorstellungen soll den Geist in jedem Zeitteile erfüllen, so wie ein Naturkörper in jedem Zeitteile nur eine Bewegung hat. Nur dass bei letzterem mehrere gleichzeitige Bewegungsantriebe zu diesem einen verschmelzen, während die kämpfenden Willensregungen angeblich abwechseln und also nacheinander das Bewusstsein jede allein für sich einnehmen. Die Motive lösen sich, meint man, auf ihrem gleichsam toten geistigen Schauplatz so lange ab, bis zuletzt das stärkste dauernd das Feld behauptet. Eine wirkliche Resultante bildet sich hiernach nur darum nicht aus den streitenden Motiven, weil sie nicht gleichzeitig eintreten. Man deutet die Willensregungen nach dem Bilde physischer Kräfte, die sich abstossen und deshalb gar nicht erst dazu kommen, gemeinsam denselben Körper zu ergreifen.

b) Anders nach der zweiten mechanistischen Auffassung vom Motivenkampf, nach der das relative Glücksmaximum entscheidet. Da denkt man sich die streitenden Willensregungen streng gleichzeitig, als solche nämlich, die in einem gegebenen Augenblicke alle miteinander möglich sind. Hier wird denn auch, bei dem mechanistischen Gesichtspunkte, der zu Grunde

liegt, die mechanistische Folgerung unvermeidlich. Zwar kann man sich in manchen Fällen noch mit bequemem Bilde vorstellen, die siegende Willensregung verdränge einfach die andern durch ihr grösseres Gewicht, d. i. durch ihre grössere Glückszufuhr. Um so entschiedener versagt das Bild in andern Fällen; so in dem Beispiele jenes Schachspielers, der mit sich ringt, ob er das Spiel mit dem unlieben Partner abbrechen oder weiterführen soll, und der zu dem Entschlusse kommt, erst zu Ende zu spielen, dann aufzustehen. Deutlich entspricht hier das willenslenkende Glücksmaximum nicht einer, sondern beiden Willensregungen, die streiten, und es übertrifft dabei die Glückshöhe jeder einzelnen. Das heisst in der Sprache des „Gesetzes der relativen Glücksförderung“, dass weder die eine, noch die andere Willensregung wirklich eintreten kann. Andererseits setzt sich die siegende Willensregung doch wieder aus denselben beiden Willensregungen zusammen; sie muss also eine Art Resultante aus ihnen sein. Damit ist die letzte Folgerung gezogen, zu der die mechanistische Auffassung des Motivenkampfs drängt.

c) Die Wahrheit ist freilich eine andere. Der Wunsch zu gewinnen besteht bei unserem Schachspieler fort, während er weiterspielt, und bleibt genau so stark wie vorher. Ausserdem hat sich ein neuer Wunsch hinzugesellt. Es ist der, den unlieben Partner los zu sein. Jedem der beiden Wünsche entspricht ein Spiel und Widerspiel von Vorstellungen, in das deutlich Akte der Vergleichung, Erwägung und vor allem des Vorziehens eingreifen (vgl. S. 262 Anm.). Hierbei erscheinen vor dem geistigen Auge des Spielers allerlei Untermöglichkeiten. Sogleich scheidet er in fortgesetzten Akten des Vorziehens je und je die Untermöglichkeit aus, die ihm als die minder vorzügliche erscheint. Das Ergebnis ist nichts Mechanisches, sondern etwas Geistiges.

Überlegend und wählend hat der zuerst Schwankende schliesslich eine Form, dem zweiten Wunsche zu willfahren, gefunden, die gleichzeitig dem ersten nicht widerstreitet. Er nimmt sich vor, das unerquickliche Beisammensein zwar zu enden, aber erst am Schlusse der Partie.

Kurz, es giebt hier kein einheitliches Gesamtmaximum relativer Glückshöhe, das auf den Willen wirkt oder gar wie eine Maschinerie das Wollen des Schachspielers, als eine Art Resultante, blindlings aus sich heraus setzt. Der Gefühlsstand des Spielers ist gar kein kompaktes Ganzes, das seinem Wollen voranliegt, und aus dessen jeweilig höchster Gesamterhebung das Wollen erst mechanisch entsteht. Umgekehrt ist es. Die Vorstellungsbewegung und die Glücksförderung hängen bei dem Spieler wie bei allen anderen Menschen von Willensregungen ab, die schon vorhanden sind. Akte des Gefallens und Missfallens, Wünsche und Widerstrebungen gehen bei jedermann voran, und erst wenn sie bereits gegeben sind, bewirkt ihre Gegenwart, dass man glückfördernde Vorstellungen erlebt (vgl. oben S. 165)[1]. Dieser Strom glückfördernder Vorstellungen fliesst eben darum meist nicht in einer einheitlichen Richtung, etwa nach dem Maximum von Lust, dahin. Er läuft in vielen Kreisen, nämlich in so vielen, als es schon centrierende Akte des Gefallens oder Missfallens giebt. So befriedigt sich z. B. jeder Bergsteiger gleichzeitig im Gefallen an der körperlichen Bewegung, im Genuss der schönen Gegend und im gehobenen Gefühle seiner Persönlichkeit. Das alles trifft ebensoviele Seiten seines Willens, die sich alle zusammen regen. Seine Vorstellungen und Glücksgefühle gehen um alle drei Willens-Centren, bald mehr um dieses, bald mehr um jenes. Ebenso bei dem Schachspieler. Auch er kann ohne weiteres Entschlüsse fassen, an

[1]) Der Wunsch ist der Vater des lustvollen Gedankens, nicht umgekehrt.

denen sich mehrere Akte des Gefallens und Missfallens, mehrere Wünsche und Widerstrebungen beteiligen, ohne ineinander zu fliessen. Er thut das, indem er überlegt und — vorzieht[1]).

5. Unsere Darstellung steht bei einem Wendepunkte. Glied um Glied hatte sich bisher die Kette geschlossen, die das Willensleben mit kausalem Zwange umspannt. Da sind zuerst die allgemeinen und individuellen Züge unserer geistigen Anlage. Sie bedingen, was als Wert oder Unwert auf den Willen wirkt, was uns Akte des Gefallens oder des Missfallens abnötigt (Wertgesetz oder Motivgesetz des Gefallens und Missfallens). Darauf lernten wir das Gesetz kennen, nach dem aus diesen beiden Akten die Wünsche und Widerstrebungen mit Naturnotwendigkeit hervorgehen. Zeugen wurden wir, auch des geheimen psychischen Zwanges, mit dem dieselben Gefallens- und Missfallensakte das Vorstellen anziehen und abstossen. Ja, noch der Vorgang der Zweckvervielfältigung, so wichtig und grossartig er ist, beruht auf den Naturgesetzen des Willens.

Die Herrschaft der letzteren bricht sich erst an den Erscheinungen des Motivenkampfs. Hier kommt unverkennbar etwas in Sicht, was nach höherer geistiger Thätigkeit aussieht. Nicht nur streiten und konkurrieren die Gefallensakte, ohne sich zu mischen. Ein Wählen und Vorziehen gesellt sich überdies hinzu, um zwischen ihren Ansprüchen zu

[1]) Die Unmöglichkeit der mechanistischen Willenslehre zeigt sich auch in jedem Falle mittelbaren Wollens. Wenn wir einen Zweck und die Mittel dazu wollen, dann wollen wir beides, den Zweck und die Mittel, streng gleichzeitig. Und das ist dann wieder nicht ein Wollen, wie nach v. Ehrenfels' Lehre zu erwarten, sondern es sind mehrere Willensregungen, die sich deutlich unterscheiden, besonders wenn wir den Zweck gern, das Mittel ungern wollen. Wir wollen erstens den Zweck, widerstreben zweitens dem Mittel und ziehen nichts destoweniger drittens (wohlgemerkt ohne jede Spur des Gefallens daran) das Sein des letzteren seinem Nichtsein vor. Vgl. § 20 des Textes.

entscheiden. Aber vielleicht gehören diese neuen Akte ihrerseits gar nicht mehr zum Willen und haben in der denkenden Seele ihre Heimat? Dies nahm Kant an. Er unterschied ein oberes und unteres Begehrungsvermögen. Dieses sei die Quelle blinder Triebe, jenes der Urgrund freien Wählens. Ihm galt die Vernunft als das obere Begehrungsvermögen. Hat er Recht, dann bleibt es dabei, dass blosse Naturgesetze im ganzen Willensleben herrschen. Keine Willensnormen gäbe es, sondern nur Denknormen, und der einzige Weg, die Imperative der Sittlichkeit zu erklären, ohne ihren Begriff zu zerstören, wäre der kühne, aber unzulängliche Weg, den Kant gegangen ist[1]). Verhält es sich wirklich so? Gölte es nur vom Denken, dass es zwar auf der einen Seite dem Associationsdrang verfallen ist, auf der anderen Seite aber einer eignen inneren Norm folgt, die über allem Naturzwang erhaben ist? Einer Norm, die unser Urteilen regiert, die in dem spricht, was wir für wahr und falsch halten müssen, in dem spricht, was an der Hand des einmal für wahr oder falsch Erkannten immer weiter für wahr und falsch gehalten werden muss, und die nun auch auf das Willensgebiet übergreift? Oder treten den Normgesetzen des Denkens solche des Wollens ebenbürtig zur Seite?

Die Frage also, an deren Beantwortung alles weitere hängt, ist einfach die: sind das Wählen und Vorziehen Akte der denkenden oder der wollenden Seele?

---

1) Sein Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung ist geradezu ein zweites Denkapriori, dessen Anwendungsgebiet nicht wie bei den Kategorien Empfindungen, sondern Neigungen sind. Man vergl. meinen Aufsatz: „Der Rationalismus und Rigorismus in Kants Ethik" in den Kantstudien II, S. 50 ff., 259 ff.

§ 18.
Die eudämonistische Missdeutung des Wahl-Inhalts, die beiden intellektualistischen des Wahl-Akts.

1. a) Darüber, wie sich der Kampf der Motive entscheide, ist seit alters eine dritte Auffassung beliebt, die ganz gewiss nicht allgemein richtig ist. Mechanistisch wie die beiden vorangeschickten ist sie nicht; sie lässt vielmehr den Vorziehensakten ihr Recht und ihre Bedeutung. Das ist die Lehre Epikurs, dass wir uns bei allem Wählen bewusst nach der Seite hinwenden, wo die grössere Lust liegt. Nicht blindlings denkt man sich hier die Willensregungen auf- und abwogen und die einen mechanisch die anderen verdrängen. Die innere Bewegung komme vielmehr vor dem Blicke des Selbstbewusstseins zum Stehen. Dieses wäge die streitenden Werte gegeneinander ab und ergreife absichtlich den lustvollsten, sei es, weil wir von ihm für den gegenwärtigen Augenblick, sei es für die Dauer die grösste Lust erhofften. Das Lustvollere zögen wir alle ausnahmslos dem minder Lustvollen vor. Nach keinem anderen Massstabe wählten wir, ja könnten wir auch nur wählen.

b) Die hier geschilderte Lehre, der Eudämonismus genannt, handelt vom Vorziehen; eben darum ist sie beileibe nicht dasselbe wie der Hedonismus. Letzterer war eine Behauptung über die Gegenstände des Gefallens und Missfallens (vgl. § 10). Einzig die Anreize von Lust und Unlust sollten es wecken; alles Gefallen gehe unweigerlich auf Lust, alles Missfallen auf Unlust. Der Eudämonismus dagegen erkennt kein anderes Vorziehen an, als das von Lust gegen Unlust, grösserer Lust vor geringerer, geringerer Unlust vor grösserer. Diese Bevorzugungen, lehrt er, leuchteten durch sich selbst als richtig ein.

Man sieht, hier und dort handelt es sich um zwei grundverschiedene Sachen. Jemand könnte den Hedonismus ruhig fallen lassen und doch fortfahren, Eudämonist zu sein. Diesem Standpunkte genügt es schon, dass Gefallen und Missfallen, ohne notwendig selbst auf Lust und Unlust zu gehen, doch regelmässig davon begleitet sind. Solche Begleitlust und -Unlust, müsste der Eudämonist behaupten, bilde das einzige Mittel, um alle Arten von Werten, Personwerte, Fremdwerte und Zustandswerte[1]), gegeneinander abzuwägen. So wenig es uns bei den beiden ersten Wertgattungen um Lust zu thun sei, so durchgreifend sie sich allesamt unterschieden, weil uns unsinnliche Antriebe auf die Werte der ersten Art, unselbstische auf die der zweiten, sinnliche auf die Werte der dritten Art lenkten, so gestatteten diese Werte doch durchweg Lustvergleichungen. Das Gefallen an den einen wie den anderen bewirke die nämliche Art psychischer Lust und bringe jene Werte gleichsam auf denselben Nenner. Daran und nur daran hätten wir für Akte des Wählens ein festes Mass. Möge z. B. jemand, von reiner Glut getrieben, seinem Vaterlande dienen, oder ehrgeizig dichterischem Ruhme nachjagen, oder sich leidenschaftlich einem körperlichen Sport hingeben: gelte es, zwischen dem einen und dem anderen zu wählen, so gebe es nur einen Gesichtspunkt, um zur Entscheidung zu kommen; der gewähre sie aber auch sicher und untrüglich. Es sei der, die streitenden Werte nach dem Betrage ihrer Begleitlust zu vergleichen. Wo sie am grössten sei oder scheine, da könnten wir nicht umhin, den betreffenden Wert vorzuziehen, und das, ohne in der Reinheit unserer Motive nachzulassen. So z. B. entschieden wir uns im vorliegenden Falle, wenn wir richtig wählten, alle dafür, dem

[1]) Der so gefasste Eudämonismus erkennt also den wichtigen Unterschied zwischen Zustands-, Person- und Fremdwerten an.

Vaterlande zu dienen; denn das bringe das höchste und reinste Glück. Weniger vaterlandsliebend würden wir darum nicht; es fiele uns nicht ein, dem heimatlichen Staatswesen fortan gerade um solcher Lust willen zu dienen. Der Blick auf die letztere regiere zwar unser Vorziehen, das nach anderm Massstabe überhaupt nicht erfolgen könne: wir wehrten damit die Versuchungen der Eitelkeit und der sinnlichen Lust ab, deren Glückverheissungen geringer seien; keineswegs aber hörten wir auf, uns auch weiterhin durchaus selbstlos dem öffentlichen Wohle zu widmen.

2. Das ist in der That kein Hedonismus. Nach diesem lieben wir niemals das Vaterland als solches, sondern immer nur die eigne Lust, die uns beim patriotischen Thun erwächst. Der Eudämonismus dagegen leugnet die unsinnlichen und unselbstischen Motive durchaus nicht; er leugnet nur das unsinnliche und unselbstische Vorziehen.

a) Letzteres sehr mit Unrecht. Freilich schmeichelt dem begrifflichen Denken die Behauptung sehr, dass es beim Wählen nur auf Lust und Unlust ankomme. Das erscheint als das Einfachste und Rationalste. Die Lösung eines Additions- und Subtraktionsexempels wäre danach alles, was von uns verlangt wird. Schon wegen der leichten Fasslichkeit dieses Gedankens ist man geneigt, ihn zu glauben, und andere Möglichkeiten der Wahl nicht gelten zu lassen, weil sie weniger verstandesgerecht erscheinen. Allein wie steht es denn mit Ibsen's Brand oder Don Lorenzo in Echegaray's „Wahnsinn oder Heiligkeit“? Die Männer hätten sich in ihrem schweren Seelenkampfe für das entschieden, was ihnen das Angenehmste wäre? Oder die Antigone des Sophokles oder Shakespeare's Kordelia in „König Lear“ oder Goethe's Iphigenie oder Max Piccolomini in Schiller's „Wallenstein“? Die Dichter aller Zeiten und Länder wissen es besser, und sie haben es mit der Darstellung von Wählen und Wägen

(nicht blossen Handlungen) ganz eigens zu thun. Ihr seherischer Blick drang schon früh in seelische Tiefen, die dem wissenschaftlichen Auge zunächst unfassbar und unnennbar waren. Indem sie sich in ihre Helden tiefinnerlich hineinlebten, erfassten sie das Irrationale, das in Fällen, wie den obigen, die Entscheidung diktiert, und brachten es auch den Zuschauern ihrer Stücke vor die Seele.

b) Die reifere Wissenschaft kann nur bestätigen, was schon lange vorher künstlerisch geschaut worden ist. Auch vor ihrem Gerichtshof besteht der Eudämonist nicht, der alle Wahl auf die Schneide der Lust stellen will. Was ist es denn an jenen dramatischen Helden und Heldinnen, das sie, wie der Anhänger Epikur's vorgiebt, allesamt seiner Theorie ausliefert? Dass sie glauben, sich für immer unglücklich fühlen zu müssen, wenn sie anders wählten. Hieraus folgert der Eudämonist sogleich, sie zögen ebendamit einen kleineren Zustandsunwert einem grösseren vor, nämlich augenblickliche Unlust der ihres ganzen künftigen Lebens.

Allein die Folgerung vergisst einen kleinen, bedeutsamen Umstand. Immer nämlich haben die Handelnden, ein Brand, ein Don Lorenzo, eine Iphigenie, eine Kordelia, die Überzeugung, gerade das Leben sei besonders unerträglich, das sie unter den Vorwürfen ihres Gewissens führen müssten. Woher das, wenn sie bloss die Aussicht auf zuständlichen Unwert erschreckte? Schwere und schmerzliche Unlust droht ihnen ja auch auf der anderen Seite. Wie schwer müsste es ihnen werden, diese verschiedenen Unlusterlebnisse nach ihrer Grösse zu vergleichen, hätten sie für ihr Vorziehen keinen andern Masstab als den epikuräischen! Man fühlt sich doch sonst so unsicher, wenn es gilt, Lust mit Lust, Unlust mit Unlust zu vergleichen, und schwankt in seinem Urteile hin und her. Warum schwanken sie nicht auch? Ausserdem: pflegt man nicht das Nichtsein von Person und Zustand noch mehr zu

fürchten, als ein Leben voll zuständlichen Leids? Welch elendes und armseliges Leben können noch Krüppel, Kranke, Bettler, Melancholische, Hypochondrische tragen! Gölte daher die eudämonistische Auslegung des Wahlakts, scheute man in Beispielen wie oben wirklich schon so ängstlich künftige Zustandsunlust, so müsste man nicht nur in seinem Handeln schwanken und unsicher werden, wenn dadurch die Aussicht auf andere andauernde Zustandsunlust drohte (vgl. Brand, Kordelia, Don Lorenzo); man müsste erst recht und ganz sicher von jenen Handlungen abstehen, sobald sie den Verlust des Lebens bedingen. Und doch ziehen Tausende der Schande oder auch nur dem eignen Bewusstsein ihrer Unwürdigkeit den Tod vor; so unter den Genannten Antigone.

Nicht nur die vorgelegten Beispiele zeigen, wie häufig man Wahlakte ausübt, die nicht zu den eudämonistischen gehören[1]). Dasselbe lehren andere Fälle, die alltäglich sind. Die ganze Wissenschaft beruht z. B. auf dem Vorzuge, den man dem Wahren vor dem Falschen giebt. Aber welcher Mensch wählt nach Lust, wenn er sich bei der Wahl zwischen zwei wissenschaftlichen Möglichkeiten, Hypo-

[1]) Hält nicht, schreibt Kant, einen ehrlichen Mann im grössten Unglück seines Lebens, das er vermeiden konnte, hätte er sich nur über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen brauche? Dieser Trost sei nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn Niemand werde sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Vielmehr sei jene innere Beruhigung bloss negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm mache; nämlich sie sei Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie sei die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz Anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Wert habe. (Kant, Kr. d. prakt. Vern. S. 107, Reclam.)

thesen u. dergl. ausnahmslos für die entscheidet, die ihm als die wahrere erscheint (mag sie es auch vielleicht nicht sein)? Wie wir nicht Lust gegen Unlust wählen, wenn wir Wahrheit dem Irrtum vorziehen, so auch nicht, wenn wir Schönes über Hässliches setzen. Kurz, noch mancherlei andere Rücksichten als die auf Glück und Unglück lenken unsere Wahl. Der Eudämonismus hat hier zu vorschnell verallgemeinert. Ihn hat die begriffliche Klarheit solcher Fälle bestochen, in denen man wirklich nur ein Rechenexempel über Lust und Unlust auflöst.

c) Nicht nur das. Den Eudämonisten ist auch eine ähnliche Verwechslung wie dem Hedonismus untergelaufen. Nach diesem soll nichts als Lust und Unlust unser **Wünschen** und **Widerstreben** bewegen. Wir wissen, dass das Wünschen und Widerstreben aus Gefallens- und Missfallensakten quillt (§ 9); dies primäre Gefallen und Missfallen hält der Hedonist für Lust und Unlust. Der Eudämonist glaubt, beim **Vorziehen** komme alles auf Lust und Unlust an. Er sucht bei allen Werten und Unwerten nach etwas Gleichartigem und sieht ganz richtig, dass es in der That etwas giebt, worin sie alle übereinstimmen, wie sie auch heissen mögen. Nur nennt er es falsch. Es ist der Eindruck, den sie auf das reflexionsartige Gefallen und Missfallen machen. Als reflexionsartiges Gefallen bezeichneten wir (S. 105) jenes, vermöge dessen man allem Gefallen selber einen Wert, folglich allen Wertsummen höheren Wert als jedem Wertgliede zuschreibt. Für dieses Gefallen ist jeder Wert, d. i. jeder Gegenstand, der schon an und für sich (in einem Akte primären Gefallens) gefällt, noch einmal etwas Gefälliges. Das ist er weder durch seinen eignen Anreiz, noch durch den von Lust, die ihm folgt Der betreffende Gegenstand gefällt vielmehr, weil er primäres Gefallen geweckt hat. Dies primäre Gefallen selber gefällt uns; es gefällt uns im Akt

des reflexionsartigen Gefallens. Ebenso ist für das reflexionsartige Missfallen jeder Unwert noch einmal etwas Missfälliges; wieder nicht erst durch die Unlust, die er wirkt, sondern weil er anderes Missfallen bereits geweckt hat. Solches Missfallen missfällt.

Allem Anscheine nach zielt der Eudämonismus zuletzt auf jenes reflexionsartige Gefallen und Missfallen hin, das sich gleichmässig auf alle Werte und Unwerte erstreckt, welche sie immer seien. Eben diese sie alle umfassende Schätzung hat er mit einem Eindrucke von Lust bez. Unlust verwechselt. Inwiefern das genannte reflexionsartige Gefallen und Missfallen in der That die Unterlage vieler Vorziehensakte bildet, werden wir bald (§ 19) zu würdigen haben. Stets indessen bleibt zu betonen, dass das Vorziehen nicht notwendig daran gebunden ist.

3. Der Eudämonismus hat den **Inhalt** der Bevorzugungen missdeutet; auf ihren Akt bezieht sich ein anderes Missverständnis. Vermutlich nimmt die epikuräische Lehre am letzteren gleichfalls teil. Wenigstens ist ihre Vorliebe gerade für den Vorzug verdächtig, den wir der Lust vor Unlust beimessen. Man rühmt ihm gerne eine gewisse begriffliche Klarheit nach; so mag jene Vorliebe auf eine intellektualistische Auffassung des betreffenden Vorziehens**aktes** hindeuten. Auch vor uns tritt die Frage, von welcher Natur die Bevorzugungsakte seien? Gehören sie wirklich in das Reich des Intellekts?

Nach dem Intuitionismus: ja! „Intuitionismus" ist die Lehre, als kämen, ausser den theoretischen, auch alle letzten praktischen Überzeugungen aus der Vernunft. Wir sollen danach in unmittelbarer Einsicht erkennen können, ob gewisse Zwecke richtig, d. i. vor andern zu bevorzugen seien. Wo immer solch intuitives Wissen vorliege, berücksichtigen wir, nach dem Intuitionismus, nicht erst die Folgen des bezüglichen

Handelns, sondern erklärten es als notwendig und vernünftig in sich. Zugleich hätten wir dabei den Gedanken der Allgemeingültigkeit. Gäbe es Wesen, die hier unser Erkennen, Wollen, Bevorzugen nicht teilten, so würden wir uns, laut derselben Lehre, nicht, wie in Fällen streitender Sinneswahrnehmung, dabei beruhigen, dass wir einfach die Verschiedenheit anerkennten; wir würden aufs überzeugteste erklären, dass sie grundfalsch erkennten, wollten, bevorzugten. Dies die Behauptung der Intuitionisten. Es ist leicht zu sehen, wie sie darauf verfallen sind. Der Schein nämlich liegt nahe genug, dass die Vernunft mindestens jene eudämonistischen Bevorzugungen diktiere. Sie sind Urteile. Wie sollte der nicht urteilen, wer Lust der Unlust, grössere Lust kleinerer, kleinere Unlust grösserer vorzieht? Überdies tragen alle diese Bevorzugungen den Charakter einleuchtender Evidenz. Jeder Mensch, ohne Ausnahme, übt sie. Sie gleichen in ihrer Einfachheit und Durchsichtigkeit den logischen und mathematischen Axiomen, die auch in sich selbst klar sind und keines Beweises bedürfen. So konnte es kommen, dass ethische Denker sie den Vernunfteinsichten beigezählt haben.

Dies thut z. B. der englische Moralphilosoph Sidgwick in seinem Buche „The Methods of Ethics“ (3. Aufl.). Der Eudämonismus versieht es nach ihm nicht darin, dass er es für ein Vernunftgebot erklärt, wenn wir die angenehmen Bewusstseinszustände den unangenehmen vorziehen, sondern nur darin, dass er sich den Blick für eine ebenbürtige praktische Einsicht verschliesst. Sidgwick zögert nicht, uns mit ihr bekannt zu machen. Seine Definition lautet: gut ist, was ein Mensch vernünftigerweise wünschen müsste (S. 401). Vernunft lasse uns zwischen Recht und Unrecht wählen. Freilich schliesse das nicht die Freiheit ein, das Vernünftige immer zu thun (S. 71, 55). Zögen wir

doch nicht einmal immer richtig vor; es könne vorkommen, dass wir aus Unverstand oder Missverständnis Schlechtes für Gutes wählten. Besonders leicht seien wir geneigt, uns für ein kleineres, aber gegenwärtiges Angenehmes zu Ungunsten eines grösseren künftigen zu entscheiden. Vor solchen Übereilungen habe uns praktische Weisheit zu schützen (S. 233, 328). Diese halte uns die beiden Regeln stets klar vor, die die Vernunft gebe. „Du sollst nicht eine gegenwärtige kleinere Lust vor einer grösseren künftigen bevorzugen!“ Das sei das eine unserer sittlichen Vernunftgebote, die ganz richtige Regel des Eudämonismus. Daneben gebe es noch ein zweites, das ebenso durch sich selbst einleuchte: „Du sollst nicht deine eigne geringere Lust der grösseren eines Mitmenschen vorziehen!“ (S. 382). Sidgwick vertritt damit den Standpunkt eines utilitaristischen Intuitionismus (S. 492)[1]).

4. Allein es ist mit dem ethischen Intuitionismus ein eigen Ding. Er springt in die Einheit des logischen Denkens wie ein Fremdling hinein. Man könnte ihn

---

1) Hier eine Blumenlese von Bemerkungen Sidgwick's: S. 401 We have defined Good to be what a man may reasonably desire. S. 55 in „wilful sin“ men do deliberately choose to act irrationally. S. 233 Impulsive irrationality is to be averted by Self—Control, mistaken choice of bad for god by Wisdom. S. 328 Wisdom is the faculty and habit of choosing the best means to the best ends. S. 71 The aim of Ethics is to render scientific the apparent cognitions that most men have of the rightness or reasonableness of conduct, whether the conduct be considered as right in itself, or as the means to some end conceived as ultimately reasonable. S. 7 Happiness appears as an end unconditionally prescribed by Reason (vergl. S. 415). S. 328 The propositions „I ought not to prefer a present lesser good to a future greater good“ and „I onght not to prefer my own lesser good to the greater good of another“ do present them as selfevident. S. 492 The common antithesis between Intuitionism and Utilitarism must be discarded: since such abstract moral principles as we can admit to be really self-evident are not only not incompatible with an Utilitarian system, but even seem required to furnish a rational basis for such a system.

mit einem erratischen Blocke vergleichen, der in einer ebenen Landschaft hervorragt. Solcher lenkt das Auge der Beschauer unwillkürlich von der umgebenden Natur ab, so dass sie sinnend den Findling betrachten. Dabei entdecken sie, dass ihm eine seltsame, fremde Struktur eignet, die von einem anderen Lande erzählt, als dem, in das ihn der Zufall verschlagen hat. Der ethische Intuitionismus ist solch ein erratischer Block in der Logik. Seine Lehrsätze künden von einem anderen Lande, als dem, in dem die Normen des Denkens herrschen. Man gewinnt den Eindruck, dass sie das Firmenschild der Vernunft nur tragen, weil man in Verlegenheit war, sie anders unterzubringen.

Der Begriff der einleuchtenden Richtigkeit (rightness) soll sowohl den Charakter jener ethischen Lehrsätze wie den der logischen Einsichten kennzeichnen? Hat man denn nicht gemerkt, wie grundverschieden der Sinn ist, den man bei den logischen und den man bei den praktischen Urteilen mit diesem Begriffe verbindet? Ein oder zwei Beispiele zeigen den Unterschied.

„Jede Grösse ist sich selbst gleich“, das ist *logische Evidenz*. Die Richtigkeit (rightness) des Urteils bedeutet hier: jeder muss den *Urteilsakt* vollziehen, weil er seinen Inhalt einsieht. Der gegenteilige Inhalt (einige Grössen sind von sich selbst verschieden) wäre undenkbar. Wir sagen deshalb, das Urteil leuchte *durch sich* ein, es sei *in sich* notwendig. „Grössere Lust ist, unter sonst gleichen Umständen, kleinerer vorzuziehen“, dies ist praktische Evidenz. Hier ist das Urteil richtig (right), weil jedermann, ceteris paribus, diesen *Wahlakt* vollziehen muss. Das Urteil leuchtet nicht durch sich ein. Man könnte es sich recht gut ungültig denken (der Unterschied grösseren und kleineren Werts, bezw. gesättigten und ungesättigten Gefallens könnte uns ja gleichgültig lassen, trotzdem innerlich wahrnehm-

bar bleiben). Aber man kann nicht anders wählen, und so leuchtet das Urteil ein, weil etwas anderes vorher da ist, nämlich der entsprechende Wahlakt. (Es ist durch etwas anderes notwendig.) Mit andern Worten, es ist ein blosses Thatsachenurteil; es ist kein logisches Einsehen, sondern ein wahrnehmendes Sehen. Wir sagen darin einfach etwas aus, was wir innerlich in uns wahrnehmen, nämlich ein notwendiges Vorziehen, so wie die Urteile „Ich bin jetzt aufmerksam" oder „Ich sehe roten Zinnober" ein zweites und drittes inneres Erleben aussagen.

Kein Zweifel hiernach: die Richtigkeit der praktischen Intuitionsurteile hat mit logischer Evidenz nichts zu thun. Sie sind allesamt Thatsachenurteile, freilich solche der auffälligsten Art; denn die Thatsachen, die sie konstatieren, sind selber sehr auffällig. Das vorhin genannte Bevorzugungsurteil z. B. sagt ja gar kein einfaches Dasein aus, wie es die Urteile „Ich bin aufmerksam, ich sehe Rotes" thun — sie bezeichnen das Dasein meines Aufmerksamkeits- und Sehvorgangs. Was es aussagt, ist das Dasein einer Notwendigkeit, nämlich, ceteris paribus, grössere Lust vor kleinerer zu bevorzugen. Dergleichen Notwendigkeitscharakter tritt uns nirgends in der ganzen Welt entgegen, wenn nicht in unsern eignen höheren seelischen Akten[1]). Solche nahm man im

[1]) An sich ist schon jede Empfindung, die wir haben, jeder Wunsch, jede Vorstellung notwendig. Physischer oder psychischer Naturzwang setzt sie in uns hinein. Aber wir nehmen diese Erlebnisse niemals in ihrer Notwendigkeit wahr, sondern einfach in ihrem Dasein. D. h. nicht schon die innere Wahrnehmung fasst sie als notwendig auf. Der Gedanke ihrer kausalen Notwendigkeit muss erst durch einen **höheren** Akt, den des ursächlichen Urteilens, zu ihnen hinzutreten. An diesen höheren **Denkakten** ihrerseits aber stellt die innere Wahrnehmung deren eignen innewohnenden Notwendigkeitscharakter fest, die Unmöglichkeit nämlich, dass wir anders als gerade so urteilen und schliessen können. Es giebt, werden wir sehen, ebenso ein innerlich wahrnehmbares Nichtumhinkönnen der **wollenden** Seele; es ist ihr unmöglich, anders zu bevorzugen, als wie sie es in diesen **höheren** Willensakten thut.

Reiche des Willens nicht an[1]). Kein Wunder, dass man die Heimat der praktischen Intuitionen auf logischem Gebiete suchte.

5. Wir haben eben vorgegriffen. Nach dem Gesagten lässt sich nur die intuitionistische Deutung des Vorziehens, als bestehe es in **evidenten Urteilen,** nicht aufrecht erhalten. Sie traf unser Beweis. Dass dagegen das Vorziehen auch nicht einmal ein **Thatsachen-Urteil** sei (wohl aber einem solchen zugrunde liege), behaupteten wir nur, bewiesen es noch nicht. Man darf als „willenspsychologischen Intellektualismus" die Ansicht bezeichnen, alles Vorziehen sei ein Urteilsakt. Dann ist der Intuitionismus, der darin ein evidentes Urteilen sieht, die erste Ausprägung dieser Lehre und müsste genauer „intuitionistischer Intellektualismus" heissen. Die zweite Wendung ist jener „empiristische Intellektualismus", der das Vorziehen für ein Thatsachen-Urteil hält, und den wir jetzt prüfen müssen.

a) Die zuletzt genannte Meinung hat auf den ersten Blick viel Bestechendes. Ihre Darstellung lässt sich unmittelbar an das anknüpfen, was unsere eigne Untersuchung bisher ergab. Welches immer nämlich die Akte des Vorziehens sein mögen, die willenspsychologischen Thatsachen, von denen wir früher sprachen, haben jenen Akten die Wege geebnet. Diese Thatsachen erklären zwar das Vorziehen selbst noch nicht; es soll ja gerade etwas anderes sein, als das Gefallen und Missfallen. Wohl aber bereiten sie, sozusagen, die Brücken und Stege, auf denen das Vorziehen kommt. Wir ziehen Werte vor

---

[1]) Brentano und Martineau, wohl auch Wundt ausgenommen. Nach Brentano (Vom Urspr. d. sittl. Erk.) sollen ausser dem Vorziehen auch schon gewisse einfache Gefallens- und Missfallensakte von höherer Art sein. Das ist zu weit gegangen. Das Gefallen an der Wahrheit unterscheidet sich nicht, wie der genannte Autor meint, von dem Gefallen an Wohlgeschmäcken durch einen besondern Charakter innerer Richtigkeit, sondern beide sind Naturgewächse desselben Kausalzwangs, hier des psychischen, dort des physischen (Vergl. oben § 6, S. 76.)

Unwerten vor; nun wohl, Akte des Gefallens und Missfallens prägen erst, was Wert und Unwert ist. Wir ziehen grösseren Wert vor kleinerem vor; nun wohl, dieselben Akte prägen, was grösserer und kleinerer Wert ist. Kurz, die Akte des Gefallens und Missfallens leihen dem Vorziehen nicht nur den Stoff, an dem es sich bethätigen kann, sondern bieten ihn diesen bereits in einer gewissen Verarbeitung, durch die sie dem genannten Vorgange seine Richtung vorzeichnen. Sie prägen hier Werte, dort Unwerte, hier höhere, dort geringere Werte.

Schon die Worte, die wir brauchen, Wert und Unwert, höherer und niederer Wert, zeigen, dass dabei unwillkürlich Urteile, Vergleichungen einfliessen. Sichtlich haben diese ihre Wurzeln in eben jenen Erlebnissen des Gefallens und Missfallens. Es geht mit den genannten Vergleichungen, wie mit den Vorstellungen der Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Wir würden diese Vorstellungen nicht bilden, drängten uns nicht Thatsachen des einfachen Willenslebens dazu. Wenigstens legt sie kein Anlass so eindrucksvoll nahe[1]) wie die Erfahrung, dass sich unser Gefallen und Missfallen sättigt und entsättigt, je nachdem gefällige oder missfällige Gegenstände anwesend bez. abwesend sind. So wie es sich aus den Eigenheiten des einfachen (noch nicht höheren) Willenslebens erklärt, dass solche Vorstellungen entstehen und solchen Inhalt haben, ebenso bilden sich gewisse Urteile. Gerade die oben genannten Vergleichungsausdrücke stammen hierher. Man sagt: „Hier ist Wert, dort Unwert“ — dies ist die urteilsmässige Fassung davon, dass Gefallen und Missfallen entgegengesetzte Akte sind. Man sagt: „Dies ist grösserer, jenes kleinerer Wert (Unwert)“

---

[1]) Es war schon erwähnt (S. 109 Anm. 2), dass sie sich daneben auch aus Beobachtungen gewinnen lassen, die innerhalb des Denkgebietes liegen. (Unterschied von Wachen und Träumen, Wahrnehmungs- und Gedächtnisvorstellung.)

— hier hat man die Sättigungsverhältnisse des Gefallens bez. Missfallens urteilsmässig aufgefasst. Dass man nun aber in beiden Aussagen ja nicht mehr finde! Nicht mehr, als eben nur den urteilsmässigen Ausdruck einerseits für die Sättigungsthatsachen des Willens, andererseits dafür, dass Gefallen und Missfallen entgegengesetzte Akte sind. Es giebt etwas, was leicht zu anderer Meinung verleiten könnte: beide Urteile gehen häufig unseren Vorziehungsakten voran, so häufig, dass man sich hüten muss, sie nicht schon selbst für Bevorzugungen zu halten, bez. die Bevorzugungen für siegende Gefallensakte plus solchen Urteilen zu erklären.

Der empiristische Intellektualismus begeht dies Versehen. Ihm sind die genannten Urteile das Vorziehen und Wählen.

b) α) Der Leser nehme z. B. das Urteil „Hier ist Wert, z. B. Lust, Wahrheit, Schönheit; dort ist Unwert, z. B. Unlust, Irrtum, Hässlichkeit“. Unzweifelhaft wünschen wir jene Werte; sie gefallen uns vor aller Wahl. Ebenso missfallen uns diese Unwerte; wir widerstreben ihnen ohne weiteres. Warum, so könnte man angesichts dessen mit dem empiristischen Intellektualisten fragen, sollte das Vorziehen nicht einfach in dem urteilsmässigen Ausdrucke liegen? Genug, dass wir Lust, Wahrheit und Schönheit wollen, Unlust, Irrtum und Hässlichkeit nicht wollen. Da bedürfe es gar nicht der Annahme, dass wir noch ausserdem die jeweilig ersten Werte lieber wollen. Denn schon jenes doppelte, dass wir regelmässig die jeweilig ersten Werte wünschen, den jeweilig zweiten widerstreben, lasse sich in der Form eines Bevorzugungsurteils wieder geben. Dies sei das Urteil „Wir ziehen alle Werte vor allen Unwerten vor“. So erkläre sich die erste Art von Bevorzugungen, bei deren Inhalt der qualitative Gegensatz der Willensregungen beteiligt ist.

β) Ebenso könnte man mit dem empiristischen Intellektualisten meinen, liege auch bei der Aussage „das Bessere ist

vorzüglicher als das weniger Gute" der Akt des Vorziehens wieder nur im Urteile. Auch diese zweite Aussage sei nicht der sprachliche Ausdruck für einen besonderen höheren Akt des **Lieber**wollens, der dahinter stecke. Sie enthalte gleichfalls in einer verkürzenden Wendung den Hinweis auf zwei einfache Willenserlebnisse. Auf welche, erhellt, wenn man an die Definition des Besseren zurückdenkt. Als Besseres gilt uns das, wodurch ein und derselbe Gefallensakt satter erregt wird als durch anderes Verwandtes. Satter erregt ihn das Wirkliche gegenüber dem nur Vorgestellten, das Mehr gegenüber dem Wenigen, das qualitativ Vorzügliche gegenüber dem Minderwertigen, die Wertsumme gegenüber dem Einzelwert (vgl. § 8, S. 103). Der Leser weiss auch, was in uns vorgeht, sobald wir ein solches „Bessere" einmal erfahren haben. Uns fehlt etwas, wird uns statt dessen das weniger Gute geboten. Unser Bedürfnis erwacht und damit ein Wünschen. Umgekehrt: haben wir das Bessere, dann wünschen wir gar nicht mehr das weniger Gute[1]). Denn hier fällt der Kontrast fort, der vorausgehen müsste. Das unsatte Gefallen, das dem weniger Guten gilt, ist ja (vgl. S. 110) in dem satten, das aufs Bessere geht, schon mitenthalten und mitbefriedigt.

Soweit das innerliche Erleben einfacher Willensakte. Es erschöpft nach der intellektualistischen Deutung des Vorziehens alles, was sich hinter der Hülle der Bevorzugungsurteile zweiter Art verbirgt. Mit den Wendungen „das Sein eines Werts ist vorzüglicher als sein Nichtsein" (genauer: „sein wirkliches Sein ist besser als sein nur vorgestelltes Sein"), „das Nichtsein eines Unwerts ist besser als sein Sein", „das Sein eines höheren Werts ist

[1]) Wir müssten denn in der Summe des nicht gehabten weniger Guten und des gehabten Besseren ein Gesamtgutes sehen, das letzteres an Vorzüglichkeit überwiegt.

dem eines geringeren vorzuziehen", würden wir dann nicht mehr als solche einfache Erlebnisse aussagen. Wir meinten nichts weiter, als dass wir mit einem Wünschen erfüllt werden, während wir angesichts eines Besseren mit Geringerem vorlieb nehmen müssen, und dass es ausbleibt, wenn wir im Besitze von Besseren ein Minderes vorstellen. Die Meinung wäre nicht, dass wir wählen, sondern einfach die, dass wir im ersten Falle nicht umhin können, nach *mehr zu verlangen*, im zweiten *ohne neues Wünschen* bleiben. Das Urteil hätte wieder nur die (durch Verkürzung entstandene) Aussage*form* einer Bevorzugung, ohne dass sich etwas dementsprechendes Wirkliches, ein Vorziehens*akt* im Willen regte.

c) Ist diese intellektualistische Auslegung der Bevorzugungsurteile richtig? Drücken sie wirklich die Bevorzugung nur in Worten und im übrigen nichts weiter als einfache Willenserlebnisse aus? Nämlich entweder, dass sich verschiedenen Objekten gegenüber *zwei* gegensätzliche Willensakte einstellen, so dass das eine gewollt, das andere verabscheut wird? Oder aber, dass sie *denselben* Gefallensakt (bezw. Missfallensakt) hier gesättigt, dort ungesättigt erregen, und dass uns nun bei der Vorstellung, der erste Gegenstand sei ferne, der zweite gegenwärtig, ein Wünschen befällt, bei der umgekehrten nicht? Die Deutung ist *nicht* richtig, sondern hebt sich selbst auf.

Den inneren Eindruck, den wir vom Vorziehen haben, will sie erklären. Er soll nach ihr entstehen, indem gewisse Urteile in uns auftreten. Was war es doch noch, was wir in letzteren *meinen* sollten? Nichts anderes, als dass wir wünschen, wenn sich Werte, dass wir widerstreben, wenn sich Unwerte darbieten; dass wir weiter wünschen müssen, wenn sich höhere Werte darbieten, und dass wir ohne neues Wünschen bleiben, bieten sich geringere Werte dar. Wäre das wirklich *alles*, was wir in den Bevorzugungsurteilen

meinten, dann fahre wohl Eindruck des Vorziehens, der gerade erklärt werden soll! Ein Vorziehen meinen wir in jenen Urteilen nicht, ein Vorziehen sollen sie uns vortäuschen? Welche Spiegelfechterei! Man müsste das Urteil erst noch finden, das uns das Gegenteil von dem vortäuscht, was wir darin meinen. Anders also muss die Sache liegen. Unmöglich mit einer Missdeutung unseres eignen Urteilens können wir es hier zu thun haben. So weit wir Wert und Unwert, höheren und niederen Wert rein gedanklich vergleichen, ist dies Vergleichen auch nicht mehr als eine blosse Vorbedingung des Vorziehens. Wo aber der Eindruck des Vorziehens hinzutritt, da ist bereits das Lieberwollen als neuer und besonderer Akt des Willens in uns aufgetreten. Der findet in der neuen und besonderen Aussageform der Bevorzugung seinen ganz angemessenen Ausdruck.

So sind denn Akte des **Vorziehens** (oder Lieberwollens) die dritte Art ursprünglicher Äusserungen, deren das **Willensvermögen** fähig ist. Die erste und zweite Art der ursprünglichen Willensäusserungen, die Vorgänge des Gefallens und Missfallens, haben wir bereits kennen gelernt. Jetzt gesellt sich als eine dritte Art das Vorziehen oder Lieberwollen hinzu. Aus ihm werden sich restlos alle die Erscheinungen des Willenslebens erklären, die wir aus den Thatsachen des blossen Gefallens und Missfallens heraus noch nicht verstehen konnten, insbesondere die sittlichen Grundgesetze.

§ 19.

Das analytische Vorziehen, das Gewilltsein und die erste Willensnorm.

1. a) Nicht nur ist der Raum für die Psychologie des Vorziehens, jener höheren Äusserung des Willensvermögens,

frei geworden. Gleichzeitig hat sich unser Blick dafür geschärft, zu erkennen, welche vorbereitende Bedeutung den einfachen Gefallens- und Missfallensakten zukommt. Sie sind es, die den höheren Willensakten den Stoff schaffen; sie prägen die besseren und geringeren Werte, die Werte und Unwerte. Nach diesen beiden Verhältnissen bestimmt sich die Richtung des Vorziehens. Was fehlt noch, dass es wirklich zu diesem Akte kommt? Wir brauchen uns dessen in einem gegebenen Falle nur ausdrücklich bewusst zu werden, dass sich zwei Willensziele thatsächlich wie Wert und Unwert, höherer und niederer Wert verhalten. In dem nämlichen Augenblicke üben wir alle aufs deutlichste einen Akt des Lieberwollens. Wir können nicht umhin, unter den genannten Umständen (ceteris paribus) das jeweilig erste Willensziel dem jeweilig zweiten vorzuziehen.

b) Ob die Akte einfachen Gefallens und Missfallens denen des Vorziehens den Weg stets so ebenen müssen? Ob diesen immer und unumgänglich das Bessere bereits gegeben sein muss, als Wert (Gefälliges) im Vergleich zum Unwert (Missfälliges), als höherer (satter gefallender) im Vergleich zum niederen (minder satt gefallender) Wert? Es lässt sich auch anders denken. An sich genommen, sind zwei Arten des Vorziehens möglich. Die eine ist vergleichsweise dürftig und unfruchtbar: so, wenn, wie oben, die Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Missfallens schon vorher erkennen lassen, wo das Bessere liegt. Da ist das Vorziehen nur ein abschliessender, kein schöpferischer Prozess.

Das Umgekehrte lässt sich aber ebensogut vorstellen, nämlich, dass uns erst durch das Vorziehen bewusst wird, was besser und was schlechter ist. Wie der Akt des Gefallens prägt, was Wert, der des Missfallens, was Unwert ist, so könnte es auch beim Vorziehen sein. Es brauchte nicht erst den Sättigungsverhältnissen des Gefallens und Missfallens zu über-

lassen, dass sie prägen, was wertvoller und weniger wertvoll ist; es könnte selber die Prägung vollziehen. Wir gewönnen damit den Begriff eines **synthetischen Vorziehens** im Unterschied vom **analytischen.** Analytisch ist das Vorziehen oder Lieberwollen, von dem wir oben gehört haben. Es richtet sich nach dem Verhältnis von solchem Besseren und Schlechteren, das schon vorher anderweitig geprägt ist[1]). Synthetisch ist das Vorziehen oder Lieberwollen, das erst durch seinen eignen Akt anzeigt, wo in einem gegebenen Falle das Bessere liegt[2]). Das Bessere dieser Art wäre dann von ganz anderer Natur als jenes, das uns bisher entgegentrat und Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Missfallens voraussetzte. Beide Arten des Lieberwollens kommen vor. Wir haben es zunächst mit dem analytischen Lieberwollen zu thun, haben des genaueren anzugeben, wie es sich vollzieht.

---

1) Brentano „Vom Urspr. d. sittl. Erk." hat deutlich den Begriff des analytischen Vorziehens entwickelt. Er lässt S. 25, 94 die schon vorher erkannte Vorzüglichkeit für den Akt des Vorziehens massgebend sein. Man dürfte hinzufügen: für das Erkennen der Vorzüglichkeit sind ihrerseits die Sättigungsthatsachen des Gefallens und Missfallens massgebend.

2) Martineau, Types of Ethical Theory Bd. II, denkt im Grunde mit dem Begriffe des synthetischen Vorziehens. Freilich hat der genannte englische Autor geglaubt, seine Vorziehensakte auf einen moral sense zurückführen zu müssen, ungefähr dasselbe, wie wenn man die Urteilsakte auf einen intellectual sense zurückführen wollte; hierdurch und dadurch, dass er im Zusammenhange damit eine systemlose Vielheit solcher Akte annahm, hat er die Tragweite seines Gedankens wieder verdunkelt. — Ganz nahe war auch kein Geringerer als Kant diesem Begriffe, derjenige Autor, bei dem er mir zuerst aufgefallen ist. Man vgl. Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 73, 95/6, 107, 154. Ebenso enthält ihn wohl auch Wundt's Unterscheidung „impulsiver" und „imperativer" Impulse. Vgl. z. B. Ethik 3, S. 484/5 „die imperativen Impulse sind gleichfalls impulsiv. Aber es kommt dazu noch eine weitere Eigenschaft. Sie verbinden sich mit der Vorstellung, dass sie allen andern bloss impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen", wonach freilich dies Vorziehen auch ein Thun im Intellekt sein könnte.

2. Exempla docent. Studieren wir die Regeln des analytischen Vorziehens an Beispielen.

a) Man denke an jemanden, der zuerst nicht weiss, ob er frische Luft schöpfen oder arbeiten soll. Er ist geistig abgespannt und sehnt sich nach Bewegung, andererseits ist die Arbeit dringend und muss bald beendet werden. Seine Unschlüssigkeit ist im Nu geschwunden, sobald ihm der Gedanke kommt, die Erholung, die er sich erlaube, werde für sein nachheriges Arbeiten um so dienlicher sein. In eben diesem Augenblicke nimmt das Zuhausebleiben und sofortige Weiterarbeiten das Gepräge eines minderen Wertes an. Nun schwankt der vorher Zögernde nicht mehr, sondern zieht dem Zuhausebleiben nach klarer innerer Regel sogleich das Ausgehen vor. Das Lieberwollen von Besserem statt minder Gutem hat gesprochen. Es ist dies das erste Wert-Verhältnis, bei dem sich ein analytisches Vorziehen einstellt. Nachdem jener Überlegende die streitenden Werte auf dies Verhältnis zurückgeführt hat, ist sein Lieberwollen entschieden. Man sagt dann, der zuerst Schwankende habe das Spazierengehen statt des Arbeitens gewählt. Genauer sollte man sagen, er habe das künftige rasche Arbeiten über das langsame gesetzt. Noch genauer, er habe die Summe zweier Werte (Erholung samt raschem künftigen Arbeiten) der Summe eines niedern Werts (langsames jetziges Vorankommen) und eines Unwerts (Ermüdungsunlust) vorgezogen. Das Gewählte (künftiges rasches Arbeiten) ist hier nämlich sogleich in mehrfacher Weise besser. Einmal sättigt es das Gefallen an der Verwirklichung des Zwecks, den der Arbeitende mit seiner Beschäftigung erstrebt. Sodann sättigt es jenes reflexionsartige Gefallen, das sich auf jedes andre Gefallen, damit auf beliebige Werte, richtet und durch eine Wertsumme mehr als durch einen Einzelwert befriedigt wird (vgl. S. 105). Entsprechend dieser doppelten Vorzüg-

lichkeit, in der das Ausgehen gegenüber dem Zuhausebleiben erscheint, wirken zwei Vorziehensakte bei der obigen Entscheidung zusammen.

b) In andern Beispielen wirkt nur ein Vorziehensakt. Jemand schwankt, ob er zum Abendbutterbrot Wurst oder Häring essen soll. Die Wurst schmeckt ihm besser, vom Häring erwartet er, durstig zu werden und Appetit zum Nachttrunk zu bekommen. Er überlegt hin und her, zuletzt fällt ihm ein, er werde schon ohne Häring durstig werden, und damit entschliesst er sich zur Wurst. Man sieht auch hier sehr deutlich, wie „überlegen“ etwas anderes als „lieber wollen“ ist. Der Höhepunkt in der Überlegung unseres Freundes ist der erleuchtende Gedanke, er werde von selber durstig werden. Aber dieser Gedanke ist nicht das Lieberwollen, sondern macht ihm nur freie Bahn[1]). Jenes uns schon bekannte reflexionsartige Gefallen kann nun wirken. An der Hand des letzteren ergreift der Wählende das Gesamtmotiv der Zungen- und Schlundlust als ein Ganzes, gegenüber jedem einzelnen der Motive, Zungen- oder Schlundlust, die bis dahin stritten. Eben damit ist der Anwendungsfall für das Vorziehen gegeben, nach dem man Mehr lieber als Weniger will. Wir haben hier das zweite Verhältnis vor uns, bei dem sich, sobald es klar vorliegt, ein analytisches Vorziehen einstellt.

1) Man sagt ganz richtig, wir hätten uns hier durch das Denken (nicht im Denken) für etwas entschieden. Das Beispiel diente einem Kollegen zum Anknüpfungspunkte für folgende intellektualistische Definition: „Wählen ist Siegen eines Motivs nach voraufgehender Überlegung, einfaches Wollen ist Wirksamwerden eines Motivs ohne solche.“ Wie aber, wenn uns unversehens ein drittes Motiv überrumpelt, nachdem wir zwischen zweien hin und her überlegt haben? Das wäre gewiss kein Wählen. Der Intellektualist müsste also seine Definition verbessern „Wählen ist Siegen eines Motivs, nachdem Überlegung eben dieses selbe Motiv genehmigt hat.“ Damit käme alles auf das „Genehmigen an“; dass das genehmigte Motiv auch siegte, wäre

c) Lieberwollen von höherem statt niederen Werts, von mehreren Werten statt eines Werts und, als dritte Regel, Lieberwollen des Seins eines Werts statt seines Nichtseins (bez. des Nichtseins eines Unwerts statt seines Seins). Nach letzterer Regel ziehen wir sehr häufig vor, wenn weniger einfache Fälle als in den beiden obigen Beispielen vorliegen. Dort standen sich besserer und minderer Wert, Wertsumme und Einzelwert unzweideutig gegenüber, hier alles Licht, dort aller Schatten. Aber uns bedrängen oft viel schwierigere Wahlalternativen, solche, wo Licht und Schatten gleichmässig auf beide Seiten verteilt sind. Auch hier entscheidet meist kein blindes Ohngefähr, kein zufälliges Überwiegen des einen Wunsches vor dem andern. Nein, in dem Zwielicht dieser Fälle tritt erst recht die Sonne unseres höheren Willensaktes, des analytischen Vorziehens, hervor.

Blicken wir nochmals auf den Spaziergänger von vorhin, der von seiner Arbeit aufstand. Er will ausgehen, aber schwankt noch, wohin. Zwei Wege stehen ihm offen. Der eine schönere führt durch Wiesen, ist aber, weil es gerade geregnet hat, zur Zeit ziemlich nass und stellenweise schlüpfrig; der andere Weg ist langweiliger, aber trockener und besser gangbar. Eine Zeitlang erwägt der Wählende unschlüssig hin und her; er findet, dass sich Plus und Minus auf beiden Seiten ziemlich aufheben, kein Akt des Vorziehens tritt in ihm auf. Da fährt es ihm durch den Sinn, er müsse rechtzeitig zur Arbeit zurück sein, der schönere Weg aber werde ihn wegen seiner Nässe länger als sonst aufhalten. Sofort stellt sich das Lieberwollen ein, der Spaziergänger entscheidet sich für den langweiligen, aber trockneren Weg. Es ist bei

---

eine blosse Folge, die in die Definition des Wahlaktes gar nicht mehr hineingehörte. Und was wäre dieses „Genehmigen"? Ein bloss denkendes Vergegenwärtigen des vorgezogenen Motivs oder eine Willensentscheidung? Der Text lässt darüber hoffentlich keinen Zweifel.

dieser Entscheidung, als kämen die beiden Werte, zwischen denen er vorher schwankte (die beiden Spaziergangsmöglichkeiten) nur noch in ihrem Verhältnisse zu dem dritten Werte (rechtzeitig zur Arbeit wiederzukommen) in Betracht. Der eine (die schöne aber nasse Wanderung) schliesst jenen dritten Wert aus, der andere (das Wandern auf dem trocknen Wege) schliesst den dritten Wert ein. Ebendamit erhalten beide ein neues Gepräge. Der eine lässt sich als Mittel auffassen, den gewünschten dritten Wert zu verwirklichen, der andere steht wie ein Hindernis dagegen. Des dritten Sein, die rechtzeitige Rückkehr, zieht unser Spaziergänger klar und entschieden dem Nichtsein vor, und dieses Vorziehen greift entscheidend auf das über, was sich wie ein Mittel oder Hindernis dazu verhält. Auch das Sein des Mittels zieht er nun dessen Nichtsein vor, das Nichtsein des Hindernisses dem Sein. Er will um der schnelleren Rückkehr willen das Wandern auf dem trocknen Wege lieber als das Nichtwandern darauf und will aus dem gleichen Grunde das Nichtwandern auf dem nassen Wege lieber als das Wandern. So entsteht sein Entschluss.

3. a) Die Regeln unseres analytischen Vorziehens liegen klar zu Tage: wir wollen mehrere Werte lieber als einen, höhere lieber als niedere, wir wollen lieber, dass ein Wert sei als dass er nicht sei, lieber dass ein Unwert nicht sei, als dass er sei [1]). Diese Regeln kommen alle auf eine einzige hinaus: das analytische Vorziehen richtet sich

---

[1]) Es könnte befremden, dass wir nicht die Regel nennen, nach der man Werte lieber als Unwerte will. Diese Regel besteht; aber das Vorziehen, das ihr folgt, ist nur vermittelt. Zieht doch jedermann (unmittelbar) das Sein eines Werts dem Nichtsein, das Nichtsein eines Unwerts dem Sein vor. Kein Wunder, dass man erst recht (mittelbar) alle Werte vor allen Unwerten bevorzugt.

nach den gegebenen Sättigungsverhältnissen der Akte des Gefallens und Missfallens. Überall wo solche kontrastieren, ist auch der Anlass zu Lieberwollen und Vorziehen gegeben. Dieser Akt gesellt sich also zum ungesättigten Gefallen, wenn wir uns statt eines wirklichen Werts mit seiner blossen Vorstellung, oder wenn wir uns statt eines bessern Werts mit dem geringern begnügen müssen. Er mischt sich unserm satten Missfallen bei, wenn wir bezüglich der Unwerte in die umgekehrten Lagen kommen. Kurz, alles analytische Lieberwollen folgt zuletzt einer Regel: wir ziehen stets das vor, bei dessen Nichtsein uns etwas fehlt, und wir setzen stets das hintan, was im Kontrast damit nur unsatt gefällt. Wo immer Werte kontrastieren und uns eben dadurch mit einem Treiben oder Wünschen erfüllen, da müssen sich dergleichen analytische Vorziehensakte regen. Diese entgehen uns nur oft, weil sie, wie alle anderen Willensregungen, objektlos sind, das Vorstellungsbewusstsein von den zugehörigen Gegenständen daher leicht ausbleibt. Bleibt es wirklich aus, so thut man besser, von undeutlichem Lieberwollen, noch nicht von deutlichem Vorziehen zu sprechen. Demselben Lieberwollen können sich aber Vorstellungen und in weiterer Folge Urteile gesellen, die uns ausdrücklich die kontrastierenden Werte und Unwerte vorhalten, nach deren Verhältnis es sich richtet. Hier vertauscht es seinen Namen mit dem des Vorziehens.

b) Solche Vorstellungen und Urteile greifen stets ein, wo man wählt, sich entschliesst, entscheidet. Die Wahl, Entscheidung oder Entschliessung ist ein deutliches Lieberwollen (Vorziehen), dem Erwägungen anlässlich streitender Wünsche vorangegangen sind. Nicht immer nämlich lässt sich ein Motivenkampf durch das analytische Vorziehen ohne weiteres entscheiden. Der Anwendungsfall für letzteres liegt dann noch nicht klar genug

vor. Dazu müssten die höheren oder niederen Werte (Unwerte), auf deren Verhältnis es zuletzt ankommt, sogleich in einem Gefallen (Missfallen) kontrastieren. Dies müsste sogleich durch die einen satt, durch die andren unsatt erregt worden sein. Oft wachen aber die massgebenden Sättigungsunterschiede und der zugehörige Kontrast erst während der Überlegung auf. Es ist, als schalteten vermittelnde und prüfende Gedanken jenen entscheidenden Kontrast und jene entscheidenden Sättigungsunterschiede erst ins Bewusstsein ein, als schafften erst sie den Anwendungsfall für das Vorziehen, das den Streit der Wünsche schlichtet. Tritt solches Vorziehen endlich ein, so hat es den Charakter der Wahl (Entscheidung oder Entschliessung) angenommen. Dies durchgängig in den Beispielen, die wir vorhin anführten. Sie alle liessen auf den ersten Blick nicht erkennen, wo das Bessere und Schlechtere liege. Das prüfende und vermittelnde Denken musste die Sache vorher aufklären. Das eine Mal führte es das Verhältnis der streitenden Werte auf das von höherem und niederem Wert, das zweite Mal auf das von mehreren Werten zu einem einzigen, das dritte Mal auf das des Seins eines Werts zum Nichtsein zurück. Das Denken schaltet die streitenden Werte gleichsam in dies oder jenes Wert-Verhältnis ein.

Wie das prüfende und vermittelnde Denken den Anwendungsfall des analytischen Vorziehens einschalten kann, so schaltet es ihn gelegentlich auch aus. Schwerlich bräche ein Dieb ein, wüsste er ganz genau, er werde entdeckt werden. Denn natürlich gilt ihm die Haft im Gefängnis als ein Unwert, dessen Sein zu meiden ist. Darum müsste er eigentlich von seinem Verbrechen abstehen, insofern sich dieses zu dem Sein jenes Unwerts, den er so fürchtet, wie ein Mittel zu seinem Zweck verhält. Aber ihn täuscht die Hoffnung, man werde ihn nicht entdecken. Sie nimmt für ihn von seinem

lichtscheuen Wagnis den Schein hinweg, als stände es in näherer Beziehung zu künftigem Leide. Er wählt jetzt das Einbrechen als Mittel zu seinem Zweck, ein gewisses noch näher (§ 20) zu schilderndes „Ursachbewusstsein“ tritt hinzu, der Diebstahl wird ihm zur Absicht. Man sieht, es braucht oft nur eine Lüge des Bewusstseins zu sein, die die Anwendungsfälle des analytischen Lieberwollens ein- oder ausschaltet.

c) Hier hellt sich das Dunkel auf, in das sich der Akt des Gewilltseins oder -werdens hüllt. Man hat diesen, das „Wollen“ im eigentlichen Sinne, oft missverstanden. Der Schlüssel dazu fehlte; er ist in der Lehre vom Vorziehen enthalten. Nach der üblichen Auffassung gilt das Wollen (Gewilltsein, Gewilltwerden) für ein Wünschen, nur dass man dabei glaube, man selbst könne das Gewünschte verwirklichen. Nun ist es gewiss richtig, dass wir der letzteren Bedingung benötigen, um zu wollen. Allein sie reicht nicht aus. Wie oft glauben wir, wir könnten das Gewünschte verwirklichen, wenn zwei Wünsche kämpfen, deren beide Gegenstände in unserer Macht stehen! Sehr genau wissen wir dann, dass und wie wir jeden der widerstreitenden Zwecke verwirklichen können, und doch ist weder der eine, noch der andere Wunsch ein Wollen oder Gewilltsein. Solchen Verhaltens werden wir erst dann und nur dann inne, sobald wir überdies vorziehen; sei es, dass wir uns für das eine Gewünschte gegen das andere entscheiden, sei es, dass unser Vorziehen einem Verfahren gilt, beides Gewünschte zu erreichen, statt einseitig eines zu verwirklichen. Es liegt auf der Hand, dass sicher in diesem Falle ein Vorziehensakt mitwirkt, um das Bewusstsein des Gewilltwerdens herbeizuführen.

Dann muss es aber ebenso auch sonst sein. Wo immer ein Wunsch Festigkeit zu erlangen und sich in ein Wollen zu verwandeln scheint — mag er vorher gegen einen andern Wunsch gestritten haben oder nicht —, stets wirkt die gleiche

Ursache. Überall ist zu ihm und zu der Vorstellung, dass wir selbst das Gewünschte bewirken können, ein Vorziehensakt hinzugetreten. Dieser Vorziehensakt bildet das Grunderlebnis am „Wollen" (Gewilltsein)[1]. Er und jene Vorstellung verflechten sich zu einem Gesamtvorgange, dem Beabsichtigen. Dies noch im Falle allergewöhnlichsten Wollens wo wir sonder „Wahl und Qual" schlüssig sind und uns etwas ohne weiteres vornehmen. In der That ziehen wir auch hier unmittelbar und mittelbar vor, unmittelbar das Sein des gewünschten Werts seinem Nichtsein, mittelbar unser Thun, das ihn erfahrungsgemäss verwirklicht, dem Nichtthun. Es fehlt auch nicht an Ge-

[1] Man könnte die Nebenvorstellung, das Sein des Zwecks werde durch unser Thun und also zuletzt durch unser Wollen eintreten, als „Ursachbewusstsein" bezeichnen. Dies rein theoretische Ursachbewusstsein ist scharf von dem praktischen Freiheitsbewusstsein zu unterscheiden, das sich mit allen unsern höheren Akten verbindet, mit denen des Urteilens so gut wie mit denen des Vorziehens. Ersteres beruht auf späteren Erfahrungen über die kausalen Erfolge unseres Wollens. Es setzt voraus, dass wir irgendwie schon gemerkt haben, das Sein von Gegenständen könne von unserem Wollen abhängen. Das Freiheitsbewusstsein dagegen sagt uns, wovon unser höheres Wollen selbst abhängt, nämlich von unserer spontanen seelischen Kraft. Nicht schwer lässt sich sagen, welche Erfahrungen zu solchem theoretischen Ursachbewusstsein geführt haben: ganz einfach die, dass uns Gedanken zuströmen, wenn wir die Aufmerksamkeit anspannen, dass Bewegungen unserer Glieder und Sprechwerkzeuge eintreten, wenn wir uns lebhaft in die entsprechenden Bewegungserfolge (unserer Handlungen) versetzen. Für das Sein einer ganzen Menge von Zwecken sind dieses Anspannen der Aufmerksamkeit und dieses sich Hineinversetzen in Bewegungserfolge die letzte Bedingung. Eben von solchen Zwecken haben wir begleitendes Ursachbewusstsein, d. i. die kausale Nebenüberzeugung, sie lägen in unserer Macht. Dabei brauchen wir uns die oft lange Kette von Mitteln gar nicht immer erst auszumalen, die von jenen Zwecken zu den Bedingungen hinführt, die von uns selbst abhängen. Genug, wenn wir sie, während wir die entsprechenden Zwecke vorstellen, überhaupt als Erfolge unseres Wollens mitdenken, so unbestimmt wir die Mittel dazu vorstellen, so undeutlich wir sie mitwollen.

legenheit zu solchen Akten des Lieberwollens. Denn das Sein des Werts und den Erfolg des eignen Thuns vergegenwärtigen wir uns ja in jener lebhaften Wirklichkeitsvorstellung, die den genannten Wunsch begleiten muss, ehe er zum Wollen wird. Könnten wir an den Erfolg unseres Thuns nicht glauben, so zögen wir auch nichts daran dem Nichtthun in Bezug auf den gewünschten Zweck vor; das Beabsichtigen bliebe aus.

4. a) Soviel über das Gesetz des analytischen Lieberwollens, darüber, dass dies stets zu gunsten des satter Gefallenden und des minder satt Missfallenden eintritt. Hier begegnet uns zum erstenmale in unserer Darstellung ein Normgesetz des Willenslebens. Jenes Gesetz ist ein Normgesetz. Es gilt für alle Werte und alle Unwerte, so wie logisches Denken für alle Einzelfälle. Die Parallele des analytischen Vorziehens mit dem logischen Denken trifft noch weiter zu. Das axiomatische Urteilen wird uns durch keinen Kausalzwang anders woher aufgezwungen. Die unserm Geiste eigne Gesetzmässigkeit lebt darin; selbst nicht aus Associationsdrang geboren, lenkt und beherrscht sie die Associationen ihrerseits. Aus jenen Denknormen heraus müssen wir sogar gegen den Associationsdrang denken, sobald Anwendungsfälle für logisches Urteilen gegeben sind (vgl. § 1). Ebenso könnte kein Motivzwang je die Vorziehensakte, die dem Gesetze des analytischen Lieberwollens gehorchen, in uns bewirken. Motive veranlassen ja immer nur Gefallens- und Missfallensakte, die inhaltlich bestimmt sind. Immer richten sich die letzteren dann entweder auf diese oder jene bestimmte Lust bezw. Unlust, oder auf diese bestimmte Schönheit bezw. Hässlichkeit, auf ein bestimmtes Neues, bestimmten Personwert u. s. w. Das analytische Vorziehen dagegen hat gar keine inhaltliche Bestimmtheit. Es richtet sich auf alle Werte und Unwerte, ohne wie sie im einzelnen beschränkt zu

sein. Zwar träte es nicht auf, kontrastierte nicht satteres Gefallen oder Missfallen mit unsatterem. Aber dabei gilt gleich, welche Werte kontrastieren, und wie. Die wollende Seele empfängt von jedem solchen Kontraste dieselbe Gelegenheit, ihr Lieberwollen nach derselben Regel zu bethätigen. Irgend welchen Anstoss, ihren Akt zu ändern, empfängt sie aus dem Wechsel der Kontrastglieder nicht. Von deren schwankendem Gehalt fliesst nichts ins Vorziehen ein. Hier spricht nicht die Besonderheit eines jeden Anlasses mit, sondern die innere Regsamkeit und Lebendigkeit der seelischen Person allein. Diese bezieht sich in den höheren Willensakten des analytischen Vorziehens selbstthätig auf den Sättigungsunterschied der niederen Willensakte des Gefallens und des Missfallens. Jene höheren Willensakten beherrscht eine nur ihr eigne Notwendigkeit, in die niederen Willensakte hat sie physischer oder psychischer Naturzwang versetzt. Darum müssen die Menschen, bei aller Verschiedenheit dessen, was sie wünschen, stets in gleicher Weise lieber wollen.

b) So hat das analytische Lieberwollen keine Motive, die es inhaltlich beeinflussen. Eigne innere Notwendigkeit bestimmt das wollende Ich, sich bei Gelegenheit von Kontrastverhältnissen in jenem Akt zu bethätigen. Wohl aber ist das Lieberwollen Motiv. Er steigert stets die Motivkraft derjenigen von zwei streitenden Gefallensregungen, auf deren Seite er sich stellt. Wir müssen die dazu gehörigen Werte jetzt lebhafter vorstellen und stärker wünschen[1]), während das Vorstellen und Wünschen im Sinne der entgegengesetzten Werte nachlässt. Das können wir namentlich merken, wenn wir uns nach längerem Hin- und Hererwägen entscheiden. Man spürt dann sehr deutlich, nicht die eigne Kraft des siegenden Motivs habe hier entschieden, sondern etwas anderes, was ihm die

[1]) Näheres über die zuständlichen Erregungen, ohne die das Vorziehen nie ist, im nächsten Paragraph.

höhere Kraft und gleichzeitig die Festigkeit gegenüber den andern Wünschen erst verliehen habe. Das ist die Ursächlichkeit der ganzen psychischen Person, die im Vorziehen wach geworden ist und jenem Motiv mit zu Gute kommt.

Hier und aus den Fällen des synthetischen Vorziehens entspringt das eigentümliche Bewusstsein der Willensfreiheit. Wir haben zwar die Freiheit nicht, anders vorzuziehen. Aber es ist doch einerseits kein Motivzwang, der uns zum analytischen Vorziehen nötigt, sondern Normzwang, der Zwang innerer Gesetzlichkeit; andererseits fliesst mit dem Vorziehen eine neue Kausalität ins Vorstellen und Wünschen ein, die vorher nicht, oder doch nicht so ausdrücklich daran teilgenommen hatte, nämlich die Eigenthätigkeit unserer geistigen Person.

c) Freilich, waltete die innere Nötigung, die im analytischen Vorziehen spricht, als die einzige Norm im Willensleben, wie unsicher und zufällig bliebe es trotz alledem, wie ärmlich wäre der Spielraum unserer persönlichen Ursächlichkeit! Dieses Lieberwollen können wir ja immer nur üben, wo derselbe Gefallens- bezw. Missfallensakt hier satter, dort unsatter angeregt ist. Das Bessere, worauf es sich bezieht, ist immer nur ein in derselben Art Besseres. So z. B. müssen wir die wirkliche Schönheit der bloss vorgestellten, die höhere der geringeren vorziehen; aber unser Lieberwollen hält sich dabei auf einem Gebiete, dem des Gefallens an Schönheit. Ebenso bevorzugen wir in Sachen der Lust die wirkliche vor der gedachten, das Mehr vor dem Weniger, die besser erscheinende (satter gefallende) vor der minderwertigen; und wieder bleibt hier das Feld unseres Lieberwollens immer eines, immer das gleiche des Gefallens an Lust. Nichts anderes gilt von dem analytischen Vorziehen, mittels dessen wir über Personwerte entscheiden u. s. w. Wie unter solchen Umständen Lust, Neuheit, Schönheit, Wahrheit, Personwert, altruistischen oder sozialen Fremd-

wert gegen einander werten? Darüber schweigt die obige Regel. An keine Sättigungs- und Kontrastverhältnisse kann sie sich hier anlehnen. Selbst jenes reflexionsartige Gefallen lässt dabei im Stich, das allen andern Gefallensregungen und damit jedem Werte überhaupt gilt. Das reflexionsartige Gefallen hebt ja die Wertunterschiede gerade auf, statt dass es sie misst. Alles Gefällige gilt ihm gleich, sofern es nur gefällt. Einzig auf die Unterschiede in der Zahl der Werte vermag es mit Sättigungswechsel zu antworten. Kurz, alles scheint bei der Messung der Wertsorten gegen einander auf Zufall hinaus zu kommen, auf jenes blinde, unsichere und schwankende Überwiegen im Motivenkampfe, das wir früher geschildert haben (S. 247), und durch das selbst das analytische Vorziehen verdunkelt werden konnte (S. 297).

Und doch, treten nicht gerade hier die Erscheinungen des fortschreitenden Motivwandels auf, der einen Vorzug der unsinnlichen vor den sinnlichen und der unselbstischen vor den selbstischen Motiven andeutet? Und die Lügen des Bewusstseins, in denen uns unser Wünschen mit Gedanken täuscht, die die gleiche Richtung unseres Vorziehens wie der fortschreitende Motivwandel verraten? Rätselhafte Erscheinungen, die unsere ganze letzte Nachforschung zu erklären suchte, die mit der Entdeckung des analytischen Vorziehens nicht erklärt sind; mit deren Schlüssel wir das Verständnis alles sittlichen Lebens erschliessen könnten, hätten wir ihn nur erst. Der Leser mag vielleicht schon ahnen, welches der verborgene Schlüssel ist. Schritt für Schritt sind wir ihm ja näher gekommen, dem synthetischen Vorziehen. Bevor wir es schildern, ist aber eine andere reife Frucht zu pflücken, die unsere bisherige Untersuchung wie von selbst darbietet. Es gilt das Verständnis des mittelbaren Wollens.

§ 20.

Das mittelbare Wollen.

1. Bereits Kant hat das mittelbare Wollen untersucht. Seine Erklärung ist in der Geschichte der Ethik bedeutsam geworden. Denn mit demselben rationalistischen Grundgedanken, dessen er sich hier bedient, sucht der Weise von Königsberg auch die Erscheinungen des sittlichen Lebens zu begreifen. Mittelbares und sittliches Wollen sollen nach ihm beide denselben Einfluss der Vernunft verraten. Hier stossen wir auf eine der Wurzeln seines berühmten Moralsystems. Denk- und Willensnormen sind darin verwechselt.

a) Man denke an einen Jäger auf dem Anstande. Er hört den Lockruf des Tieres, dem er nachstellt und macht sich schussfertig. Da überfallen ihn Mücken in dichtem Schwarme. Er steht Minuten höchsten Unbehagens aus, und doch rührt sich keine Muskel an ihm, um die Peiniger zu verjagen. Er harrt aus, bis er das Tier erlegt hat, das durch die lautlose Stille heranschreitet. Der Jäger im genannten Falle will mittelbar, was er unmittelbar niemals wollen würde, das Nichtsein seiner Schmerzensäusserungen (genauer: er widerstrebt mittelbar ihrem Sein). Er lässt die Mücken gewähren und unterdrückt die heftigen Reflexbewegungen, zu denen ihn alles drängt. Das thut er nicht gerne, sondern gehorcht einem eigentümlichen inneren Zwange, der über seine blinden, instinktiven Abwehrimpulse siegt. Von welcher Art ist jener Zwang? Das war die Frage, die sich Kant gestellt hatte.

Sein Beispiel handelt von jemand, der, um gesund zu werden, eine chirurgische Operation an sich verrichten lassen müsse. Der Patient fühle sie ohne Zweifel als ein Übel. Aber

durch Vernunft erkläre er und jedermann sie für gut (Kr. d. pr. V. S. 74). In dieser kurzen Bemerkung steckt Kants ganzes System. Der Zwang, der uns mittelbar wollen lasse, wo wir unmittelbar niemals wollen würden, sei eine Nötigung, die die **Vernunft** auf den Willen ausübe. Gemäss solcher Nötigung handle, würde Kant erklären, z. B. auch unser Jäger. Nachdem die Vernunft seine Jagdleidenschaft beraten habe, thue er einfach, was ihm die erstere als notwendig und zweckmässig vorhalte. Die Vernunft sage ihm, er werde durch die geringste Bewegung das Wild verscheuchen und müsse sich also ruhig verhalten. Sie sage ihm das in der Form eines Befehls. Eben diesen fühle er in dem Augenblicke, in dem ihn die Mücken plagen, als ein hartes, ihm auferlegtes Muss; die unmittelbare Neigung sträube sich dagegen. Aber da es kein anderes Mittel zum Zwecke gebe, und da er diesen nicht fahren lassen wolle, so folge er der Vorschrift seines Verstandes und nicht dem blinden Augenblicksdrange der Abwehrimpulse.

b) Man sieht die grundlegende Bedeutung dieser Erklärung ein. Die niederen, triebartigen Regungen auf der einen, die Vernunft auf der anderen Seite herrschen danach allein im Willensleben. Was sich nicht aus dem Einflusse jener Triebe erklären lässt, soll nach Kant notwendig auf die Rechnung der **Vernunft** kommen, so insbesondere alles mittelbare Wollen. Eigne höhere Vorziehensakte des **Willens** kennt der grosse Denker der Kritiken nicht. Das Höchste, was der Wille leisten könne, sei, was wir hier beim mittelbaren Wollen beobachteten, und was auch beim sittlichen Wollen das Charakteristische sei: sich durch die Einsichten des Verstandes bestimmen zu lassen. Diese Einsichten beeinflussten den Willen mittels einer neuen und besonderen Kausalität, nämlich mittels der Motivkraft der reinen Vernunft, die insofern „praktische“ heissen müsse.

Die praktische Vernunft wirke auf den Willen, erklärt Kant weiter, in der Form einer Nötigung. Wo die Vernunft unser Thun beeinflusse, könne sie nicht anders, als Befehle geben, Gebote, Imperative auferlegen. Alle Imperative zeigten „das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen“ an. Sie sagten, dass etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde und zwar sagten sie es einem Willen, der nicht immer etwas darum thue, weil ihm vorgestellt werde, dass es zu thun gut sei. D. h. wir empfänden die Vernunfteinsicht stets da als nötigend, wo ihr Gebot gegen widerstrebende Neigungen gehe, wo sie entgegenstehende Begierden, Leidenschaften, Stimmungen zu überwinden habe (Grlg. z. Metaph. d. Sitten, ed. Kirchmann, S. 34).

c) So erklärte sich Kant die eigentümliche Nötigung, die wir beim mittelbaren Wollen empfinden. Es ist die, mit der sich uns alles das ankündigt, was „praktisch gut“ ist[1]), oder was wir dafür halten. Eine ähnliche Nötigung spüren wir beim sittlichen Thun und nennen sie Pflicht. Nichts lag für Kant näher, als der Gedanke, auch vom „sittlich Guten“ müsse ähnliches gelten. Auch dieses nehme seinen imperativen Charakter nur deshalb an, weil ein Prinzip der Vernunft über den Willen herrsche.

Er betrat damit für die Erklärung des Pflichtbewusstseins den Weg des ethischen Intuitionismus (vgl. S. 259). John Locke hatte eine empiristisch-nominalistische Erklärung für die eigentümliche Nötigung gegeben, in deren Beglei-

---

[1]) Unter dem „praktisch Guten“ versteht Kant den Inhalt vernünftiger praktischer Vorschriften, d. h. solcher Maximen, in denen unsere Handlungen von der Vernunft „beziehungsweise auf unsere Neigungen“ bestimmt werden. Grlg. z. M. d. S., S. 34, Kr. d. pr. V., S. 75.

tung wir die Vorstellung des sittlichen Guten erleben. Diesem Forscher galt das Wort des Gesetzgebers und der Zwang der öffentlichen Meinung für die Quelle, aus der die sittlichen Handlungen ihren verpflichtenden Charakter empfangen. Adam Smith und ihm folgend David Hume hatten das Pflichtbewusstsein als einen Erfolg der extensiven Sympathie angesehen. Sie lehrten, dass uns die sympathischen bezw. nicht sympathischen Handlungen anderer zu lobenden oder tadelnden Urteilen nötigen. Diese Urteile könnten nicht umhin, auf unsere eigne Führung zurückzuwirken. Das sei die extensive Sympathie. Ganz anders lautet die rationalistische Erklärung, die Kant für das Pflichtbewusstsein giebt. Was John Locke und Adam Smith nur unter Aufbietung eines künstlichen historischen und psychologischen Apparates zu erklären vermocht hatten, glaubt er durch eine kurze, aber inhaltschwere Bemerkung verständlich machen zu können. Es ist die, dass das sittliche Handeln vernunft beherrscht sei. Und zwar sei der imperative Charakter gar kein besonderes Kennzeichen des sittlich Guten; in allen Fällen, wo die Vernunft den Willen berate, thue sie es in gebietender Form, sowohl beim mittelbaren wie beim sittlichen Wollen. Handle es sich um ein vernunftbefohlenes praktisch Gutes (beim mittelbaren Wollen), so seien die Imperative hypothetisch, handle es sich um ein vernunftbefohlenes sittlich Gutes (beim sittlichen Wollen), so seien sie kategorisch.

Das praktisch Gute werde von der Vernunft als Mittel zu einem Zwecke, zu irgend einer anderen Absicht vorgeschrieben. Wir könnten daher von der Vorschrift jederzeit los sein, sobald wir die Absicht aufgäben. Das Gebot des Sittengesetzes sei dagegen unbedingt, d. i. kategorisch. Es lasse dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei. Einen hypothetischen Imperativ (des mittelbaren Wollens) erlebe z. B., wer dem Vernunftgebote der Operation folge,

um seine Gesundheit wieder zu erlangen. Er würde sich das unbequeme Mittel nicht gefallen lassen, wenn ihm an dem Zweck nichts läge. Nur um des letzteren willen halte er die Operation aus. Damit thue er nicht etwas ihm Angenehmes, was das schwankende Gefühl des Augenblicks anzeige (vgl. Grlg. z. M. d. S. S. 34), sondern er gehorche der Vernunft. Das Gleiche thue, wer die Wahrheit aus Pflicht in einem Falle bekenne, wo er sie gerne verschweigen möchte. Dieser Mensch aber folge einem kategorischen Imperative. Bei ihm heisse es nicht „Du musst das in der sittlichen Regel Befohlene thun, wenn Du das oder jenes Andere willst, sondern Du musst es unbedingt thun. Das Sittliche selbst soll Dir Dein Zweck und es soll Dir ein Zweck sein, neben dem alle andern Zwecke und Rücksichten verstummen.“ Dort, bei den hypothetischen Imperativen des mittelbaren Wollens die Notwendigkeit von Mitteln, die die Vernunft befehle: Gebote der Klugheit und Geschicklichkeit. Hier bei den kategorischen Imperativen des sittlichen Wollens die Notwendigkeit von Zwecken, die gleichfalls die Vernunft befehle: Gebote der Sittlichkeit.

d) Demnach wiederholt sich bei Kant der Fehler des ethischen Intuitionismus. Die sittliche Notwendigkeit (rightness) gilt auch ihm zuletzt für die Notwendigkeit eines Urteilsaktes der Vernunft. Die Vernunft lege, was sie als in sich richtig (widerspruchslos allgemeingültig) erkannt habe, dem Willen in Form eines Befehles auf. Der Gedanke, es könne umgekehrt sein, die sittlichen Urteile möchten gar keine Notwendigkeit des **Denkens**, sondern die von höheren **Willens-** (Wahl-, Bevorzugungs)akten ausdrücken, ist auch einem Kant nicht gekommen. Offenbar deshalb nicht, weil er schon die allereinfachste Art praktischer Notwendigkeit missdeutete, eben die, die im mittelbaren Wollen spricht. Nur das Negative erkannte er klar, hier könne kein

Einfluss des unteren Begehrungsvermögens, d. i. der psychischen Anlage für die einfachen Regungen des Gefallens und Missfallens, mitspielen. In dem Positiven, was er annahm, dass das mittelbar Gewollte kein „Wohl“, sondern ein „Gut“ sei, täuschte er sich jedoch. Keinen neuen Motivzwang, also doch einen Naturzwang eigentümlicher Art, erleidet hier der Wille von der Vernunft. Darauf beruht die Besonderheit des mittelbaren Wollens, dass sich ein höherer Willensakt, ein analytisches Lieberwollen, regt.

2. a) α) Zunächst handelt es sich, das ist vorauszuschicken und darin hat Kant recht, beim mittelbaren Wollen nicht um Akte blossen Gefallens. Man lasse sich nicht durch oberflächliche Gegenbeispiele beirren! Es giebt einige, nach denen das mittelbare Wollen in mittelbares Gefallen auflösbar erscheint. Das Kind scheint ein solches zu erleben, das sich freut, ein Tag sei wieder vorüber, der es von Weihnachten trenne. Ebenso scheinen die Vorbereitungen mittelbar zu gefallen, die man zu einer schönen Reise trifft. Indessen diese Beispiele beweisen nur, ein erhöhtes Gefallen könne das mittelbare Wollen begleiten. Mittelbares Wollen ist aber kein Gefallen. Gegenstand dieses Gefallens müssten ja die Mittel sein. Allein das Kind wünscht das Verfliessen des Tags nicht, weil ihm dieses, sondern weil ihm das Näherrücken von Weihnachten gefällt. Auch dem Erwachsenen gefallen nicht die Reisevorbereitungen als solche; ihn freut die beginnende Verwirklichung der Reise. Die Vorstellung des Mittels weckt also hier gar kein neues Gefallen. Sie wirkt nur als eine Sättigungsvorstellung für das unmittelbare Gefallen, das wir schon am Zwecke haben. Indem wir die Mittel hinzudenken, noch mehr, indem wir sie ausführen, wird die Erreichung des Zwecks der Wirklichkeit näher gerückt, und das gefällt uns. Nicht das Mittel gefällt, sondern das Plus an Wirklichkeit, das der Zweck erlangt.

β) Damit zerfliesst der Schein, als sei das mittelbare Wollen ein einfaches, nur mittelbar eintretendes Gefallen. Es ist eine falsche Fährte, auf der man sich mit dieser Annahme bewegt. Wie? Müsste dann nicht das mittelbare Wollen, so wie jedes Gefallen, lustvoll und diese Lust mindestens stets da merkbar sein, wo der mittelbar gewollte Gegenstand an sich gleichgültig, von Natur weder gefällig noch missfällig wäre? Keine Unlust, die aus natürlichem Missfallen entspränge, wirkte ja in dem angegebenen Falle der Lust des mittelbaren Gefallens entgegen, keine Lust, die aus natürlichem Gefallen flösse, liesse sie übersehen. Allein wer zum Wandschrank geht, um den Rock zu wechseln, wei er einen Besuch machen will, fühlt dabei überhaupt nichts, trotzdem er mittelbar will. Nur den Eindruck, das, was er thue, sei irgendwie und irgendwo wichtig, keine Gemütsbewegung erlebt er. Wir sprachen schon einmal von diesen Fällen. Denselben farblosen Eindruck erlebt auch der Schmied, der einem Pferde, das man ihm vorführt, die Hufeisen anschlägt, oder der Maurer auf der Leitersprosse, der die Ziegelsteine von dem Nachbar unter sich empfängt, um sie dem nächst höheren zu reichen. Alle diese Leute wollen mittelbar, ohne dass ihnen das gerade gefällt, was sie mittelbar wollen.

Was ist dann aber jenes mittelbare Wollen und der merkwürdige Wert, den es dem Mittel verleiht? Nicht genug, dass wir diesen Wert durch die Aussage „irgend wozu, bez. hierzu wichtig“ so bestimmt von allem Wert unterscheiden, den das Gefallen seinen Gegenständen giebt. Das mittelbare Wollen lässt uns auch andere Begriffe derselben Art prägen. Es liegt z. B. den Begriffen des Förderlichen, Nützlichen, Zweckgemässen zugrunde, und sie heben sich nicht minder scharf vom Angenehmen, Gefälligen, Beliebten ab. Was ist ferner das mittelbare Widerstreben, das wir ganz entsprechend

erleben. Manchem mag es zunächst gleichgültig sein, ob ein Hund kläfft oder nicht. Das Geräusch beginnt, ihn in der Arbeit zu stören; sogleich wird er dem Gekläff widerstreben. Es hat für ihn nun einen eigentümlichen Unwert angenommen, der grundverschieden von dem ist, den unmittelbares Missfallen seinen Gegenständen aufprägt. Der melodische Gesang eines Vogels könnte unter den gleichen Umständen desselben Unwerts teilhaftig werden; ebenso das Ausgehen der Lampe, wäre der Betreffende bei einer Nachtarbeit beschäftigt und kein Öl mehr im Hause. Die Begriffe „schädlich", „widrig", „hinderlich" drücken schon durch ihren Namen aus, dass es sich hier um Unwerte anderer Art handelt als um die des Missfälligen, Unangenehmen, Unbeliebten.

b) α) Um die Thatsachen des mittelbaren Wollens gleich vollständig aufzurollen: von der einen Gruppe mittelbaren Wünschens und Widerstrebens kommen wir her. In dieser ist uns das Mittel als solches gleichgültig. Wir wünschen es nur darum, ihm nur deswegen widerstreben[1]), weil es einen andern Wert oder Unwert eigentümlicher Art für uns hat. Noch merkwürdiger ist die zweite Gruppe mittelbarer Wollungen. Hier ergreift das mittelbare Wünschen und Wider-

[1]) Z. B. dem Akt des Irrtums widerstreben wir nur mittelbar. Den Inhalt wahrer Urteile müssen wir mit mittelbarer oder unmittelbarer Nötigung denken, den falscher können wir nicht vollziehen. Solch unvollziehbarer Denkinhalt besitzt unmittelbaren Unwert für uns; seiner Vorstellung dagegen, die durch Associationszwang, Missdeutung von Thatsachen, Fehlschlüsse entstehen kann, schreiben wir weder Wert noch Unwert zu. Unwert geben wir erst dem Irrtum, durch den wir ein unvollziehbares Urteil für vollziehbar, unwertvollen Denkinhalt für wertvoll nehmen. Wir geben solchen Unwert überhaupt jeder Täuschung, z. B. auch der, die uns kleinere Lust für grössere, Personunwert für Personwert halten lässt. Das ist dann alles der Gegenstand eines deutlichen, mittelbaren Widerstrebens. Darum wollen wir lieber, dass Irrtum und Täuschung nicht seien, als dass sie seien, weil sie das Geniessen, Haben, Verwirklichen unmittelbarer Werte hindern.

streben geradezu solche Gegenstände, gegen die wir uns von Natur entgegengesetzt verhalten. Wir führten den Fall des Patienten an, der sich eine schmerzhafte Operation gefallen lässt; er will sie mittelbar, weil er anderes, die Gesundheit, unmittelbar will. Man kann ebenso etwas an sich Missfälliges mittelbar wollen, weil man anderm unmittelbar widerstrebt: der Selbstmörder z. B. will den Tod, weil er nicht in Schande leben mag. Beide, der Patient und der Selbstmörder, **wollen**, was ihren andern Zwecken dient. Dem, was sie daran hinderte, ihn zu erreichen, würden sie **widerstreben.** So widersetzt sich der Selbstmörder dem, der ihm zur Rettung beispringt, und der geschnittene Patient unterdrückt die Bewegungen, zu denen ihn der Schmerz drängt, weil die Operation sonst nicht gelingen könnte. (Ähnlich ist der Fall des Jägers auf dem Anstand.)

Wie man mittelbar Missfälliges will und Gefälligem widerstrebt, weil man etwas anderes unmittelbar wünscht, so kann man auch mittelbar wollen und widerstreben, weil man etwas anderes unmittelbar verabscheut. Wer einen lieben Angehörigen zur letzten Ruhe begleitet, dem widerstrebt es unmittelbar, von der Sitte des Bestattens abzuweichen; darum will er mittelbar den traurigen Gang und alles, was nötig ist, ihn zu veranstalten. Ein anderer will vom Cigarren- und Alkoholgenuss, so angenehm er ihm ist, ablassen, weil ihm dieser auf die Dauer nicht bekommt. Er verabscheut unmittelbar die Störungen, die seiner Gesundheit drohen, und darum widerstrebt er mittelbar dem Vergnügen, dem er bis dahin leidenschaftlich angehangen hat. Entgegengesetzt verhält man sich bezüglich der entsprechenden Hindernisse. Antigone widerstrebte mittelbar dem Verbote des Kreon, den Polyneikes zu beerdigen, weil es ihr unmittelbar widerstrebte, ihren Bruder unbestattet zu lassen. Wer sich des Cigarren- oder Alkoholgenusses entwöhnen will, wird die

sonst gern gesuchte Gesellschaft von Umgangsfreunden meiden, wenn sie ihn mit Spott oder Nötigung von seinem Vorhaben abbringen möchten. Dem Hindernis widerstrebt er mittelbar, das sie seinen Plänen der Selbsterziehung bereiten. Durch diese Pläne will er sich vor drohender Gesundheitsstörung schützen; ihr widerstrebt er unmittelbar.

β) In allen diesen Beispielen der zweiten Gruppe hat man das gleiche Bild: wir können mittelbar wollen, was uns unmittelbar unwert ist; wir können anderem mittelbar widerstreben, das uns unmittelbar wert ist. Den Tod, den der Selbstmörder, den Schmerz, den der Patient duldet, lieben beide nicht; umgekehrt liebt gerade den Tabak oder Biergenuss, wer ihn, um seine Gesundheit besorgt, aufgiebt, liebt einer, der sonst sparsam ist, das Geld, das er, um seine Eitelkeit zu befriedigen, opfert. Und so wiederholt sich die Frage, zu der schon die Betrachtung der ersten Gruppe mittelbarer Wollungen drängte: was ist das Wesen des mittelbaren Wünschens und Widerstrebens, aus dem wir den ganz neuen Wertbegriff des Nützlichen und Schädlichen, Förderlichen und Hinderlichen gewinnen? Welcher Art sind jene eigentümlichen Vorgänge, die entwerten können, was uns von Natur gefällt, und dem Wert verleihen, was uns von Natur missfällt? Nach ihrem Verständnis sahen wir schon Kant ringen. Ganz richtig unterschied er den Wert und Unwert, den sie schaffen, als „Gutes" und „Schlechtes" vom „Wohl" und „Unangenehmen", und schob damit diese Vorgänge von dem Boden des Naturzwanges hinweg. Aber darum gehorchen sie nicht, wie er meint, einem neuen Motivzwang, dem der Vernunft. Die eigne Gesetzlichkeit des Willens herrscht im mittelbaren Wollen; analytisches Vorziehen spricht aus ihm. In den mittelbaren Wollungen der zweiten Gruppe regen sich ausserdem sogar höhere Willensakte von noch anderer Art.

3. a) Die mittelbaren Wollungen der zweiten Gruppe nämlich **bestehen** nicht nur in einer Wahl; **ihnen ist eine solche auch vorangegangen.** Man „wählt“ die Mittel, heisst es ganz sinngemäss im alltäglichen Sprachgebrauch.

α) Eine Wahl ist vorangegangen. Müssen sich nicht alle zwischen entgegengesetzten Zwecken entscheiden, die so wie oben handeln? Der eine zwischen Leben und Ehre, der andere zwischen Sinnenlust und Gesundheit, Geldliebe und Eitelkeit, Gesetzesgehorsam und Bruderliebe, und wie sonst die unverträglichen Ziele heissen. Was auch dieses vorangehende Wählen und das von ihm eingeschlossene Vorziehen sein mag, analytisches Lieberwollen ist es nicht. Wir haben es hier nur zu erwähnen, noch nicht nach seiner inneren Regel zu fragen. Genug, dass es da ist. Es bildet den ersten Teilvorgang beim mittelbaren Wollen. Entweder sagt den Handelnden jenes Wählen und Lieberwollen, welchen Zweck sie unter mehreren streitenden zu ergreifen haben (z. B. Ehre gegen Sinnenlust, Gesundheit gegen Augenblicksimpulse), oder sie behaupten ihren Entschluss mittels derselben Akte, während sie die Mittel erwägen. Sind doch diese Mittel in den Fällen, die wir voraussetzen, von Natur Unwerte und entfachen deshalb regelmässig ein Widerstreben. So käme es hier ohne Wahl gar nicht erst zur Vorbedingung des mittelbaren Wollens, dem Ergreifen und Festhalten von Zwecken. Alles Imperativische, was dem mittelbaren Wollen eignet, kommt, wie wir später sehen werden, auf Rechnung jenes vorbereitenden oder festhaltenden Wahlvorgangs.

β) Der zweite Teil des Vorgangs ist das ausdrückliche Mitwollen von Mitteln. Das ist in unseren Beispielen gerade das Schwerste. Den betreffenden Personen geht es nicht, wie dem Herkules am Scheidewege. Er zog Ruhm der Lust vor, brauchte dann aber mit der einen Selbstüberwindung

nicht zu gleicher Zeit eine weitere zu üben. Sie haben mehr zu thun, als sich zu entschliessen, nicht das Leben, sondern die Ehre zu erwählen, nicht Sinnenlust, sondern ihre Gesundheit zu suchen, nicht Geld zu sparen, sondern dem Gebote der Eitelkeit, nicht dem Befehl eines Königs, sondern der Stimme des Gewissens (Antigone) zu gehorchen. Ihr Wählen, weit entfernt, anderes Gefälliges bloss auszuschliessen, schliesst, nachdem es erfolgt ist, entsprechendes Schmerzliches ein. Was sie üben, ist kein einfaches Verzichten auf den oder jenen Wert, sondern geradezu ein Mitwollen des entgegengesetzten Unwerts. Zum Tode müssen Antigone und der Selbstmörder, zu Schmerzen der Patient und der Jäger (S. 303), zu Geldopfern jener Eitle willig sein. Worin besteht dieses merkwürdige Mitwollen, das gegen alle Natur scheint?

Ganz deutlich ist, dass hier der Wille keinem Motivzwang gehorcht. Die schmerzhafte Operation, den Tod, Geldopfer u. s. w. zu wollen, treibt uns überhaupt kein Motiv. Es giebt nur Motive, die davon abdrängen, und andere, die uns auf etwas anderes, Wiedererlangung der Gesundheit, Aufrechterhalten unserer Ehre u. dergl. hindrängen. Dass wir an solchen höheren Zwecken festhalten und den abdrängenden Antrieben nicht nachgeben, erklärt sich aus jenem ersten Akt nicht-analytischen Vorziehens. Aber das Weitere erklärt sich daraus nicht, dass wir nun geradezu den Tod, die Geldopfer, die Operation u. s. w. mitwollen. Diese Einwilligung in den Tod, die Geldopfer, die Operation, ist auch kein blosses Thun im Intellekt. Wir stellen den chirurgischen Eingriff und das andere Unliebe nicht bloss denkend vor, sondern stehen ihm mit einem unzweifelhaften Wollen gegenüber; freilich einem Wollen ohne Gefallen, einem Wollen aus dem Gedanken heraus, diese Mittel seien zu jenen Zwecken notwendig. Also hätte vielleicht Kant doch recht und wäre es

ein blosser Gedanke, ein Notwendigkeitsgedanke, der den Willen erregt? Dieser gehorchte einem neuen und besondern Motivzwange, nämlich einem, den die Vernunft auf ihn übt, indem sie ihm solche Notwendigkeit vorhält?

γ) Mit nichten. Jener Gedanke einer Notwendigkeitsbeziehung ist leer und thut an sich gar keine Wirkung. Ohne den Hinzutritt eines wirkenden Motivs, in unsern Beispielen des Wunsches nach Gesundheit, der Ehrliebe, der Eitelkeit, bliebe er ohnmächtig, so ohnmächtig, wie diese Motive ohne ihn. Ohne ihn würden wir mit dem stärksten Wollen der Gesundheit, der Ehre u. s. w. das Wollen der schmerzhaften Operation, des Todes u. s. w. niemals verbinden. So muss das Geheimnis, wie jener Gedanke wirkt, in etwas anderm liegen. Es liegt darin, dass wir durch ihn die Bedingung denken, unter der in den vorliegenden Fällen jene Zwecke einzig wirklich werden können. Das Sein der letzteren, hält er uns vor, hänge vom Mitsein gerade solcher Mittel ab; ohne diese verwirklichten sich auch die Zwecke nicht. Die Wirklichkeit der Zwecke bevorzugen wir aber vor ihrer Nichtwirklichkeit ohne weiteres, d. h. jener Gedanke hat dem analytischen Vorziehen seinen Anwendungsfall gezeigt. Darum müssen wir auch die Mittel wollen. Das analytische Lieberwollen des Seins der Zwecke vor ihrem Nichtsein schliesst das Lieberwollen dessen ein, ohne was das Sein der Zwecke nicht vollständig wäre, nämlich der Mittel. Auch auf diese greift der Willensakt über, durch den wir das Sein der Zwecke ihrem Nichtsein vorziehen; auch von ihnen wollen wir lieber, dass sie seien, als dass sie nicht seien[1]). Umgekehrt bei

---

1) Man könnte hier an die „konstitutiv vermittelten" Werte v. Ehrenfels' denken. Vgl. a. a. O., S. 76.

allem was wir als hindernd erkennen. Bei solchen hindernden Gegenständen ist es ihr Nichtsein, das mit dem Sein der Zwecke verbunden ist. Eben darum können wir den höheren Willensakt, durch den wir das Sein der Zwecke ihrem Nichtsein vorziehen, nicht üben, ohne zugleich von den Hindernissen lieber zu wollen, dass sie nicht seien, als dass sie seien.

b) α) Also mit der Kausalität der wollenden, nicht der denkenden Person haben wir es hier zu thun. Ihre höheren Willensakte bethätigt sie, sobald ihr etwas als Mittel oder Hindernis ihrer Zwecke erscheint. Dabei regt sich in ihr ein Wünschen gegenüber den Mitteln, ein Widerstreben gegenüber den Hindernissen. Dies Wünschen und Widerstreben sind die zuständlichen Wirkungen, die von den Akten des analytischen Vorziehens ausgehen. Diese Akte haben kein Motiv: wir bethätigen uns mit ihnen im gegebenen Anwendungsfalle nach einem Normgesetz des Willens, ebenso, wie wir nach dem Satze des Widerspruchs denken müssen, wenn wir Widersprechendes bemerken. Aber sie sind Motive: sie führen, während sie eintreten, zuständliche Erregungen herbei und ziehen sie in ihren Akt gleichsam mit hinein. Sobald wir nämlich das Sein eines Gegenstandes lieber wollen als das Nichtsein, können wir nicht umhin, dies Sein zu wünschen, und sobald wir das Nichtsein eines Gegenstandes lieber wollen als das Sein, können wir nicht umhin, dem Nichtsein zu widerstreben. Dies Wünschen und Widerstreben, das sich in unsere höheren Willensakte analytischen Vorziehens einflicht, ist mit demjenigen wesensgleich, das die einfachen Willensakte des Gefallens und Missfallens begleiten kann. Hier wie dort ist unser Zustand in derselben eigentümlichen Art erregt. Aber die Ursache ist beidemal verschieden: dort erregen ihn die Kontrast- und Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Missfallens, hier die Akte des Lieberwollens.

So erklärt sich, dass einerseits der Patient die chirurgische Operation wünschen kann, während sie ihm nicht im geringsten gefällt, und dass anderseits der Jäger auf dem Anstand den Bewegungen, die ihn vom Schmerz der Mückenstiche befreien würden, widerstrebt, so sehr er sie ersehnt.

β) Was ändert sich an diesem psychologischen Bilde, wenn wir auf die erste Gruppe von mittelbaren Wollungen herüberblicken? Nichts als dass der Akt nicht-analytischen Vorziehens fortfällt, der in den Beispielen der zweiten Gruppe regelmässig hinzutritt; durch den wir, während wir mittelbar wollen, ausserdem noch unsern Endzweck gegen streitende Willensziele behaupten. Kein Wunder, dass jener unterstützende Vorziehensakt innerhalb der ersten Gruppe fehlt. Denn hier setzt uns die Wahl der Mittel keinerlei Konflikt aus. Die Mittel sind uns an sich gleichgültig, sind der Gegenstand weder eines Gefallens noch Missfallens. Und so prägt sich im mittelbaren Wollen der ersten Gruppe das analytische Vorziehen ganz rein aus. Wir erleben es in jenem Eindrucke des „irgendwie und irgendwarum wichtig“, mit dem wir die Vorstellung der an sich gleichgültigen Mittel begleiten. In diesem Eindruck kündet sich sehr deutlich an, wie wir die Mittel werthalten: so nämlich, dass sie uns zwar nicht selber reizen, wir aber doch ihr Sein lieber mögen als ihr Nichtsein. Ihr Sein ist uns in demselben Sinne lieber, wie wir von den Zwecken, die sich damit verketten, lieber die Wirklichkeit als die Nichtwirklichkeit wollen. Umgekehrt bei denjenigen Gegenständen, die uns an sich ebenso gleichgültig sind, aber das Sein unserer Zwecke hindern. Von ihnen wollen wir lieber, sie seien nicht, als dass sie seien. Denn mit derselben Notwendigkeit wie wir das Sein unserer Zwecke vor ihrem Nichtsein bevorzugen, müssen wir dem Sein solcher Hindernisse widerstreben. Sie werden uns zu mittelbaren Unwerten. Die Wirkung auf unsern Zustand

ist, dass uns gegen sie ein Widerstreben erfüllt, während wir die Mittel zu unsern Zwecken als mittelbare Werte wünschen.

Hiermit hat sich uns schon die allgemeinste Wertdefinition ergeben: Wert ist alles das, dessen Sein wir lieber wollen als sein Nichtsein, Unwert alles das, dessen Nichtsein wir lieber wollen als sein Sein[1]). Diese Definition gilt von den Gegenständen der einfachen Willensregungen, dem Angenehmen und Unangenehmen, dem Gefälligen und Missfälligen, dem Lieben und Unlieben: denn das Sein jener Werte wollen wir unmittelbar lieber als ihr Nichtsein, das Nichtsein dieser Unwerte unmittelbar lieber als ihr Sein. Und sie gilt von den Gegenständen des mittelbaren Wollens, dem Nützlichen und Schädlichen, Förderlichen und Hinderlichen, Zweckgemässen und Zweckwidrigen: denn hier wollen wir das Sein der jeweilig ersten Gegenstände mittelbar lieber als ihr Nichtsein, das Nichtsein der jeweilig zweiten mittelbar lieber als ihr Sein.

Leicht und einfach löst sich so das Rätsel des mittelbaren Wollens. Es besteht im wesentlichen in Akten analytischen Vorziehens. Kant hat diese Lösung nicht gesehen. In den hypothetischen Imperativen des mittelbaren Wollens, meint er, kündige sich der Einfluss von Vernunftmotiven auf den Willen an. Denselben Einfluss vermutete er hinter den kategorischen Imperativen des sittlichen Wollens. Beidemal ist er mit seiner Vermutung irre gegangen. In Sachen

[1]) Zugleich empfiehlt sich zur allgemeinsten Bezeichnung der sämtlichen Willensakte des Gefallens, Missfallens und Lieberwollens, der Ausdruck „Werthalten". Hier sei noch einmal daran erinnert, dass das Lieberwollen (oder Vorziehen) etwas einfacheres ist als das Wollen = Gewilltsein. Lieberwollen (Vorziehen), Gefallen, Missfallen sind Urphänomene. Das Wollen = Gewilltsein ist aber ein komplexes Phänomen, das sich in Lieberwollen, Gefallen und vorstellungsmässiges Ursachbewusstsein auflöst. (Vgl. oben S. 297 f.)

des mittelbaren Wollens haben wir sie eben jetzt berichtigt. Ob sie nicht ähnlich in Sachen des sittlichen Wollens zu berichtigen ist? Ob sich nicht auch dies aus höheren Willensakten des Vorziehens erklärt? Allerdings. So erst begreifen wir das sittliche Leben. Aus dem dürren Schoss der Vernunft kann es trotz Kant und dem Intuitionismus nimmermehr entstehen.

4. Zuvörderst einen Rückblick auf die wichtigsten Begriffe, die wir bisher gewonnen haben. All unser Wollen ist, fanden wir, stets Gefallen, Missfallen oder Lieberwollen. Von diesen Akten sind Gefallen und Missfallen die niederen, analytisches und synthetisches Vorziehen die höheren Willensregungen. An sich genommen, sind sie alle objektlos; zu allen können aber Objektvorstellungen hinzutreten. Die Gegenstände der letzteren nennt man Zwecke (Werte und Unwerte im engern Sinne), sofern deren wirkliches oder vorgestelltes Sein das Gefallen bezw. Missfallen mehr oder minder satt erregt. Man nennt die vorgestellten Gegenstände Werte (im weiteren Sinne), sofern ihr Sein ihrem Nichtsein, Unwerte (im weiteren Sinne), sofern ihr Nichtsein ihrem Sein vorgezogen wird. Mit allen den genannten Akten der wollenden psychischen Person verflechten sich ausserdem gewisse zuständliche Erregungen, das Wünschen und Widerstreben. Diese heissen, wenn wir uns dabei keinerlei Willensziel vergegenwärtigen, Treiben und Drängen, sonst Hinneigung und Abneigung.

Als besonders wichtig trat im Laufe unserer Darstellung das Vorziehen hervor. Das Vorziehen nannten wir ein Lieberwollen mit begleitenden Werturteilen. Wir ziehen analytisch vor, wenn wir die Kenntnis des Besseren oder Vorzüglicheren schon anders woher gewonnen haben, nämlich aus den Sättigungs- und Kontrastverhältnissen des Gefallens und Missfallens. Das synthetische Vorziehen hingegen zeigt durch seinen eignen

Akt erst an, wo das Bessere liegt. Vom Vorziehen hängt das Wählen und das mittelbare Wollen ab. Wählen heisst unser Vorziehen überall dort, wo uns zuvor gedankliche Erwägungen nahe legen, es sei für die Grundregeln des analytischen und synthetischen Lieberwollens der Anwendungsfall gegeben. Ein Unterfall des analytischen Wählens ist das mittelbare Wollen. Es beruht auf dem analytischen Vorziehen, durch das wir das Sein eines Zwecks (unmittelbaren Werts) vor seinem Nichtsein, bezw. das Nichtsein eines unmittelbaren Unwerts vor seinem Sein bevorzugen, und es besteht in einem Vorziehen, in dem wir das Sein der Mittel lieber wollen, als ihr Nichtsein, das Nichtsein der Hindernisse lieber wollen, als ihr Sein[1]. Noch fehlt Genaueres über die Willensakte des synthetischen Vorziehens; von ihnen war bisher immer nur nebenbei die Rede. Fortan haben wir es ausschliesslich mit ihnen zu thun.

---

[1]) Dieses vermittelte Vorziehen zeigt also, nachdem uns Gefallen und Missfallen vorher Werte und Unwerte gezeigt haben, durch seinen eignen Akt an, wo Mit-Werte und Mit-Unwerte liegen. Insofern bildet es, wenn man will, schon eine Vorstufe des synthetischen Vorziehens, das uns durch seinen eignen Akt anzeigt, wo höhere Werte liegen. — Während das vermittelte Vorziehen im Willensgebiet auftritt, bildet sich beiläufig im Gebiete des Denkens die ganz neue Kategorie der Zweckursache, jenes Grundbegriffs der teleologischen Weltanschauung, der sich in keiner Weise aus dem Gedanken von Ursache und Wirkung ableiten lässt, sondern der unmittelbare Urteilsausdruck dessen ist, was wir wollend im Akte des mittelbaren Vorziehens erleben. Für das kausale Denken ist nämlich das Sein des Mittels b die Ursache für das Sein des Zwecks a. Während des mittelbaren Wollens aber nehmen wir innerlich gerade eine umgekehrte Folge wahr: auf den unmittelbaren Vorziehensakt, durch den wir das Sein des Zwecks a dem Nichtsein vorziehen, folgt erst der mittelbare Vorziehensakt bezüglich des Mittels b. Anlässlich dieser inneren Wahrnehmung entsteht der neue Gedanke der Zweckursache, einer der vielen, den das Denken vom Wollen borgt (solche sind z. B. auch die Begriffe des Seins und Nichtseins, des Nützlichen, Wichtigen, Sittlichen u. s. w.).

II.

Die Willensakte des synthetischen Vorziehens.

§ 21.

Das synthetische Vorziehen der ersten Art: Wollen von Personwert steht über dem Wollen von Zustandswert.

1. Wir nannten das analytische Vorziehen einen vergleichsweise dürftigen Prozess. Er gestattet immer nur, zwischen Besserem derselben Art zu wählen. Das wäre sehr wenig angesichts der Fülle dessen, zwischen dem man überhaupt wählen kann. Um zu überblicken, wie viel dessen ist, erinnere man sich, dass wir für drei bezw. vier Arten von Werten empfänglich sind: für die Willensziele der ersten Stufe oder Werte und Unwerte des Zustands; für die der zweiten Stufe oder Werte und Unwerte der eignen Person; und für die der dritten Stufe oder Fremdwerte und -Unwerte, deren Träger teils andere Personen (altruistische Fremdwerte) teils ideelle Sachen oder menschliche Gesamtheiten (inaltruistische Fremdwerte, unpersönliche Werte) sind. Oft genug kommt man in die Lage, zwischen diesen allen zu wählen, die Werte einer und derselben Art, sei es untereinander, sei es mit den Werten der andern Art vergleichen zu müssen[1]). Sehen wir zu, wie sich die Entscheidung vollzieht.

2. Ungemein leicht und sicher, wenn innerhalb jeder einzelnen Gruppe die Werte mit den betreffenden

[1]) Es handelt sich hier um die Vergleichung von unmittelbaren Willenszielen.

Unwerten zur Wahl stehen. Keinen Augenblick schwanken wir, (a) Lust vor Unlust, Zustandswert vor Zustandsunwert, zu bevorzugen. Keinen Augenblick zweifeln wir (b), dass Schönheit, Wissen, Gesundheit, Kraft, Ehre, Vermögen [1]) aufs innigste zu wünschen seien; für ebenso wünschenswert halten wir die andern zahlreichen Ziele des persönlichen Wollens. Umgekehrt empfinden wir das Zu-Eigen-Haben des Entgegengesetzten (Dummheit, Krankheit, Schwäche, Armut, Feigheit u. s. w.) tief als Unwert. Wiederum besinnen wir uns (c) keinen Augenblick, wenn nicht unsere Eigeninteressen dagegen streiten, das Glück, die ideelle und materielle Wohlfahrt unserer Nächsten, lieber zu wollen als ihr Unglück und ihre Verunglimpfung. Niemand ist so geartet, dass er unmittelbar Qual, Not, Unglimpf seiner Mitmenschen wollte. Sogar der Grausamste quälte seine Opfer nicht, bereitete ihm das nicht sinnliche Wollust und erhöhte es ihm nicht zugleich das Bewusstsein der eignen Macht. (Vgl. Lipps a. a. O., S. 30, 51 ff.) Das niederträchtigste Klatschmaul vergriffe sich nicht an der Ehre, dem guten Rufe seines Nachbarn, wollte es sich nicht damit für etwas entschädigen, was es selber nicht hat. Man will damit eigne Schwächen und Blössen vor sich zudecken; wenn aber nicht das, so will man sich in den Augen anderer persönlich heben, will als angenehmer Unterhalter, als Verteidiger guter Sitten gelten, oder man will sich an einem verhassten Feinde rächen. (Vgl. Lipps a. a. O. S. 44.) Ohne Zaudern und Zögern bevorzugen wir (d) auch inaltruistische Werte aller Art vor den entsprechenden

[1]) Man kann sich seiner Gesundheit und seines Vermögens in doppelter Weise freuen: einmal sofern dies Mittel oder Vorbedingungen für Zustandswerte sind, andererseits insofern man dadurch andern mitmenschlichen Personen überlegen ist. Im letzteren Sinne sind Vermögen und Gesundheit Personwerte. Vgl. Lipps a. a. O., S. 71.

Unwerten. *Wir wollen lieber Wahrheit* als *Unwahrheit* der Erkenntnis, künstlerisch gestalteten Stoff lieber als unkünstlerisch geformten, lieber Macht, Ruhm, Wohlfahrt des Vaterlands als seine Schmach, Not, Ohnmacht. Dem religiösen Gemüt versteht sich Gottes Ehre und Gottes Furcht ebenso unmittelbar von selbst, wie es Gottesverneinung und Gotteslästerung verabscheut. Andere begeistern sich für den Fortschritt der Kultur, für die Sicherheit der bürgerlichen Einrichtungen, für die soziale Gerechtigkeit und ähnliche Gegenstände gleich überindividueller und ideeller Art. Alle diese Ziele unpersönlichen Wollens, eines Wollens, das erst im sozialen Zusammenleben geweckt und entfaltet worden ist, erscheinen auch ihnen besser als die *entgegengesetzten Übel.*

Dies sind die *Bevorzugungsurteile der ersten Art.* Analytisches Lieberwollen spricht aus ihnen. Wir müssen Alle das Sein von Werten dem Nichtsein, das Nichtsein von Unwerten dem Sein analytisch vorziehen. Darum müssen wir erst recht das *Sein der Werte vor dem von Unwerten* bevorzugen. Mögen sich also die Menschen noch so sehr unterscheiden, mögen nicht auf alle dieselben Zustands-, Person- und Fremd-Werte erregend wirken, mag den einen gleichgültig lassen, ihm sogar mittelbar verwerflich erscheinen, was dem andern die Sinne, den Stolz, das Herz warm macht: in *dem* Urteile stimmen alle überein, dass das, was ihnen für wertvoll gilt, jedem Unwerte ohne weiteres vorzuziehen sei.

3. Lägen uns nur Vergleichungen dieser Art vor, so wären wir dazu mit dem Mittel des analytischen Vorziehens aufs beste ausgerüstet. Nicht ebenso sicher leitet uns dies Vorziehen bei der *zweiten Art von Vergleichungen,* zu denen das Leben drängt. Es sind die, in denen wir die positiven *Willensziele jeder einzelnen Wertstufe gegeneinander* zu schätzen haben, ebenso

die negativen Willensziele jeder einzelnen Wertstufe gegeneinander. Bei den vorhin genannten Vergleichungen spielt die Sonderorganisation der Einzelnen keine Rolle; hier spricht sie wesentlich mit. Denn vielfach hängt es ganz von Jemandes leiblichen und geistigen Zufälligkeiten ab, welche Zustands-, Person- und Fremdwerte ihm mehr oder weniger satt gefallen bezw. missfallen. Die Sonderorganisation des Einzelnen bedingt schon, was ihm quantitativ als mehr oder weniger geniessens-, besitzens- und schaffenswert erscheint. Noch mehr bedingt sie, was er in jeder der drei Gefallensstufen qualitativ für das Bessere oder minder Gute, und was er als das mehr oder minder Schlimme in jeder der drei Missfallensstufen ansieht. Je nachdem hier sein Gefallen oder Missfallen mehr oder minder satt erregt wird, entscheidet er sich im analytischen Vorziehen. So bevorzugt z. B. einer ein warmes Bad vor einer leckeren Mahlzeit, ein zweiter die körperliche Bewegung des Radfahrens vor der des Spazierengehens. Beide fällen individuell verschiedene Werturteile zweiter Art, in denen sie zuständliche Werte vergleichen. Man will von zwei Andern ebenso verschiedene Bevorzugungsurteile in Bezug auf Personenwerte hören? Schönheit, erklärt der eine, sei höher zu schätzen als Gesundheit, Reichtum höher als Wissen; dem zweiten erscheint Macht besser als die gute Meinung im Kopfe seiner Mitmenschen, Energie besser als Begabung. Von noch Andern lassen wir uns sagen, wie verschieden ihr analytisches Vorziehen hinsichtlich des Gefallens an Fremdwerten spricht. Dieser will lieber die Wohlfahrt seiner Nation als Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen; er will lieber, dass sich die Kultur durch Handel, als durch Missionsthätigkeit ausbreite. Jener will sich lieber für die soziale Frage bethätigen, als Kunst und Wissenschaft pflegen u. s. w. Deutlich zeigt sich in allen diesen Urteilen an, wie die Betreffenden für die Werte,

die sie bevorzugen, empfänglicher sind, als für die nicht bevorzugten. Kurz, die Vorstellungen der aufgezählten Willensziele wirken bei den verschiedenen Individuen ungleich. Jene Vorstellungen sättigen bei den einen mehr diese, bei den andern mehr jene der Gefallensregungen, die sich auf zuständliche, persönliche oder unselbstische Werte richten.

Recht Zufälliges liegt hiernach dem analytischen Vorziehen zu Grunde, das bei der zweiten Art von Vergleichungen entscheidet. Zudem wird sich sogar derselbe Wählende meist schwer darüber klar, ob ihm das jeweilig Vorgezogene auch wirklich besser gefällt, oder ob er sich nicht getäuscht hat; gerade das Zurückgestellte nimmt leicht das Gepräge des Reizvolleren an. Uralt ist die Rede davon, wie schwer es schon sei, die Objekte der Sinnenlust und -unlust zu vergleichen. Wenn ferner jemand eitel auf seine körperlichen Vorzüge und ruhmsüchtig mit seinen Kenntnissen ist, wird er leicht sagen können, ob er lieber das eine oder das andere missen möchte? Und hat nicht die Wahl zwischen Kunst und Wissenschaft dem, der beide liebt, schon schwere Stunden bereitet? So schwanken wir zwischen den Gegenständen der Wertschätzung nur zu oft hin und her. Je nach unserer Erregbarkeit, unsern Stimmungen und Associationen bevorzugen wir manchmal diesen, manchmal jenen unter zwei gleichartigen Werten (zwei zuständlichen, oder zwei persönlichen, zwei altruistischen, oder inaltruistischen Werten) die streiten[1]). Wir gleichen dann, wie Spinoza in schönem Bilde sagt, Meereswogen, die dahin rollen, von entgegengesetzten Winden gepeitscht; wohin Flut und Ebbe des Affekts (d. i. seine Sättigung und Entsättigung) unser

[1]) Man vgl. insbesondere die trefflichen Ausführungen bei Lipps a. a. O. S. 116 ff. über die subjektiven Bedingungen unserer Willensentscheide.

Gefallen und Missfallen tragen wird, wissen wir nicht. D. h. wir wissen nicht, wohin sich unser analytisches Vorziehen im nächsten Augenblicke lenkt.

4. Das analytische Vorziehen hört endlich auf, sobald es sich um die dritte Art vergleichender Werturteile handelt, nämlich dann, wenn wir Werte verschiedener Stufe bez. Unwerte verschiedener Stufe gegen einander abzuschätzen haben. Hier sind es teils Zustandswerte, die mit Personwerten, teils sind es Zustandswerte und Personwerte, die mit Fremdwerten streiten. Die grundsätzliche Verschiedenheit der drei Wertklassen schliesst hier jeden Gedanken daran aus, den Streit durch analytisches Vorziehen zu entscheiden. Handelt es sich nicht in allen diesen Streitfällen um ganz Unvergleichbares, hier um Zustands-Wohl und -Wehe, dort um Person-Wert und -Unwert, dort wieder um Fremd-Güter und -Übel? Das alles fällt gar nicht mehr unter dieselbe Klasse des Gefallens und Missfallens, wie die streitenden Werte im vorigen Konfliktfalle. Vorhin handelte es sich zwar um zwei Gegenstände, aber nur um eine Wollung. Da fragte es sich, welcher der beiden Gegenstände dies eine Gefallen bez. Missfallen satter errege. Wo die sattere Erregung war, dorthin entschied sich das analytische Vorziehen. Hier dagegen stehen Werte im Vergleich, die überhaupt nichts mit einander gemeinsam haben, weil sie Ziele verschiedener Wollungen sind. Zwei Werte kämpfen in zwei Wollungen. Wenn es schon schwierig war, zwischen zwei Zustandswerten für sich, zwischen zwei Personwerten, zwei Fremdwerten zu wählen, wie soll es uns möglich sein, zwischen Zustands-, Person- und Fremdwerten hinüber und herüber zu wählen? Wie sollen wir uns darüber klar werden, ob wir lieber die ersten geniessen oder die zweiten besitzen oder im Sinne der dritten schaffen, helfen, schenken, einem grossen Ganzen dienen sollen? Wird hier nicht jede Sicherheit

der Wahl erst recht durch den Unterschied wie vorhin durch die Gleichartigkeit der Werte bedroht?

Nein. Denn es giebt nicht nur ein analytisches Lieberwollen, sondern auch ein synthetisches, das zugleich als ein Liebersollen auftritt. Ohne synthetisches Vorziehen hörte in den obigen Fällen alle Möglichkeit des Wählens und Entscheidens auf; mit ihm ist es die leichteste und sicherste Sache von der Welt. Wir brauchen nicht erst, wie vorhin beim analytischen Vorziehen darauf zu warten, wie sich das Bessere und das minder Gute aus den Sättigungsverhältnissen des Gefallens und Missfallens bestimmt. Die Akte des synthetischen Vorziehens selbst zeigen das Bessere an. Ehe wir diese Akte aufzeigen, lenke sich der Blick auf Lehren, die sie verkennen. Jeder ethische Versuch, der an den Akten des synthetischen Vorziehens vorübersieht, bringt die Theorie des sittlichen Lebens in die grösste Unsicherheit. Als Beispiele mögen zwei der besten ethischen Systeme dienen, das von Kant und das von Herbart. Keiner der beiden Philosophen hat die Bedeutung jener Akte erkannt, und darin liegt die prinzipielle Schwäche ihrer Systeme.

Nach Kant soll es uns Vernunft ermöglichen, über das Verhältnis beliebiger streitender Werte zu entscheiden. Sie soll alle unsere Zwecke an der blossen Form der Gesetzmässigkeit messen, die sie uns vorhalte. An dieser Form nötige sie uns ein Gefallen besonderer Art, Achtung vor dem Gesetze genannt, ab (Kr. d. pr. V. S. 18). Seien wir mit solchem Gefallen ausgestattet, dann lernten wir leicht, zu bestimmen, was sittlich gut sei und was nicht. Stimme nämlich ein Zweck mit jener Form der Gesetzmässigkeit[1]) überein, die

[1]) Die heutigen Kantianer würden sagen: „Übereinstimmung eines Zwecks mit allen andern". Vgl. z. B. Staudinger: „Das Sittengesetz" „Ethik und Politik".

uns in der Achtung so gefalle, so kennzeichne ihn das als gut, das Widerspiel als böse. Wir brauchten also, wenn beliebige Zustands-, Person- und Fremdwerte mit einander streiten, auf sie nur die Allgemeinheits- bez. Übereinstimmungsmaxime der Vernunft anzuwenden und zuzusehen, welche Werte sich der Maxime fügen, welche nicht. Diejenigen, die es nicht thun, seien denen gegenüber zu verwerfen, die es thun. — Ganz gut. Besässe nur jedermann das Gefallen (Achtung) am Übereinstimmungs-, Allgemeinheits-, Einheitsprinzip (oder wie es sonst heisse) und wäre es sein einziges! Aber vielleicht teilen nicht einmal alle Menschen dies Gefallen. Zugegeben indessen, sie thäten es, das Bild der allgemeinen Gesetzesform (Einstimmigkeit der Zwecke) gefiele, das Gegenteil[1]), der Widerspruch von Zwecken oder Handlungen missfiele ihnen unmittelbar. Dann ist doch dieses gleichsam ästhetische Gefallen wieder nur eine Gefallensregung neben anderen. Sie richtet sich auf einen neuen in altruistischen Fremdwert, und dieser steigert noch die Zahl der vorhandenen.

Die Folge ist, dass Kants Vernunftmaxime in Wahrheit nichts über den Streit der Gefallensregungen entscheidet. Denn es lässt sich gar nicht vorher einsehen, warum wir den übrigen Gefallensregungen weniger als gerade dem Gefallen am Bilde der Gesetzmässigkeit folgen sollten. Warum soll das letztere, ein impersonales Gefallen, wie viele, höher als ein anderes unpersönliches Gefallen stehen oder als das Gefallen an unserm Personwert oder auch nur als das an einem beliebigen Zustandswert? Darüber bestimmt kein Sättigungsverhältnis, das uns das Wertobjekt dieses Gefallens analytisch vorzüglicher macht, noch belehrt uns darüber ein synthetisches Vorziehen. Dessen Gesetz ist, wie wir sehen werden, ein ganz

[1]) Dies Gegenteil ist im Grunde dasselbe mit dem Schreckgespenst des bellum omnium contra omnes, das seit Hobbes in der Ethik aufgetaucht ist.

anderes. Kurz, jenes Gefallen, das sich auf Allgemeingültigkeit oder Übereinstimmung von Handlungen richtet, vermehrt nur die Zahl der Streitobjekte. Es fügt ein neues gleichwertiges Glied unnütz hinzu.

Herbart hat in seinem System den Fehler Kants wiederholt, sichtbar gemacht und vervielfältigt. Die Achtung, deren Objekt nach Kant die Allgemeinheitsmaxime der Vernunft sein sollte, finden wir bei Herbart als das unmittelbare Gefallen daran wieder, dass Willensregungen übereinstimmen (Streit missfällt). Daneben zählt er vier weitere Willensverhältnisse auf, die unmittelbar gefallen bez. missfallen sollen. Kant hatte die Zahl der gefälligen und missfälligen Objekte, zwischen denen wir uns schon so wie so entscheiden müssen, um eines vergrössert, Herbart vergrössert sie gleich um fünf. Ein Überfluss neuer Werte, mit denen uns beide Philosophen überschütten, statt zu lehren, wie sich die alten zu einander verhalten! Dazwischen steht der arme Wählende, an den sie sich wenden, wundert sich über die Menge der neuen Gefallensakte, deren man ihn ganz unvermutet zeiht, greift sich an die Stirn und wird angesichts der vermehrten Wahlobjekte erst recht verwirrt. (Auch Kants Gesetz ist ein neues Objekt des Gefallens[1].)

---

[1]) Kant ist nur stark, wo er als Rationalist innerhalb des Gebiets der „Vernunft“ bleibt. Für die praktische Vernunft kennt er kein sittliches Objekt, sondern nur ein sittliches Gesetz. Aber das Gesetz der Vernunft ist ihm Willensobjekt und dadurch kommt die grösste Verwirrung in sein System; denn es lässt sich gar nicht abnehmen, was dieses Willensobjekt vor anderen Willensobjekten im Werte auszeichnen soll. Darum hat Kant die Autonomie der Sittlichkeit gesehen (als Rationalist) und nicht gesehen (als Ethiker) (Vgl. § 22). Dass im übrigen Kants formale Allgemeinheitsmaxime, von obiger Aussetzung abgesehen, unausbleiblich in den Eudämonismus zurückführt, den sie vermeiden soll, darüber lese man meinen schon öfters citierten Aufsatz in den Kantstudien nach „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“. Ebenso unhaltbar ist die neuere Wendung der formalen Allgemeinheits-

5. Sie sind in der That so fiktiv wie überflüssig, diese neuen Werte. Nicht neue Werte, sondern neue Willensakte bringen die Entscheidung, die Akte synthetischen Vorziehens. Unsichtbare Gesetze regieren in ihnen und bringen ins Getümmel der streitenden Werte Ordnung und Klarheit. Es giebt zwei solcher Gesetze des synthetischen Vorziehens. Das erste befiehlt, die Personwerte vor allen Zustandswerten zu bevorzugen.

a) Man könnte meinen, zu dieser Bevorzugung kämen wir gar nicht durch „synthetisches Vorziehen“, sondern sie folge irgend welchen „Erwägungen“. Wir müssten den Personwert schon deshalb höher halten, weil der Wert unseres Zustands vergehe, der der Person dauere. Allein auf der Gegenseite: erscheint nicht der Wert des Zustandes realer als der der Person? Den einen geniessen wir wirklich, der andere besteht immer nur in der eignen Vorstellung oder in der unserer

---

und Übereinstimmungsmaxime (sittlich sei ein Zweck, der sich widerspruchslos in den Zusammenhang aller andern einfüge). Denn erstens dreht sich gerade um die Entscheidung zwischen unvereinbaren Zwecken alles sittliche Fragen am meisten. Sodann stimmen niemals alle Zwecke mit allen überein, sondern nur z. B. einige selbstlose Zwecke mit anderen selbstlosen, einige egoistische mit anderen egoistischen, einige selbstlose mit einigen egoistischen. Es kommt nun ganz darauf an, mit welchem Zwecke, bezw. welcher Zweckreihe (der selbstischen oder der unselbstischen) man anfängt, um die Zulässigkeit anderer Zwecke danach zu bemessen. Fängt man mit der egoistischen Reihe an, gegen die andere, damit unvereinbare selbstlose fallen zu lassen seien, so ist der Geist der Sittlichkeit schon verschwunden. Doch es ist vielleicht in Wirklichkeit ein ganz anderer Zweck, mit dem man anfängt, weder ein beliebiger selbstischer, noch ein beliebiger unselbstischer, sondern vor allem erst einmal der, der Regel der Vernunftmaxime (von der Einheit oder Übereinstimmung der Zwecke) zu folgen. Diesen Vernunftzweck setzt man von vorn herein über alle anderen Zwecke. Mit wie wenig Recht, ergiebt der Text. Genau so willkürlich setzten die Stoiker den Zweck des naturgemässen Lebens von vornherein über alle anderen Zwecke, die englischen Intellektualisten den der fitness of things, andere Philosophen den der Vollkommenheit u. s. w.

Mitmenschen. So käme die blosse Überlegung nie zu Ende Dies Hin- und Hererwägen müsste uns, wenn nichts anderes hinzuträte, doch wieder in unserer Wertung irre machen.

Das Andere tritt hinzu. Mag sein, dass wir es nicht von den streitenden Werten der Person und des Zustands ablesen können, ob der eine wirklich so unendlich viel mehr als der andere gilt. Gleich beredt, starr und unvergleichbar stehen die werbenden Werte gegen einander. Aber wo uns der Blick auf den Wert der **Objekte** in Stich lässt, da öffnet er sich auf den der **Motive.** Wir wissen, dass Wollen höher als Begehren steht, das Streben nach persönlichem Wert höher als das Streben nach zuständlichem. Wir wissen es durch ein unmittelbares Vorziehen, das nicht anders als synthetisch genannt werden kann. Mit innerem Zwange nötigt es uns, einem Willen selber Wert zuzuschreiben, der auf Zustandswert verzichtet, um persönlichen zu gewinnen. Es nötigt uns mit der gleichen stillen Kraft, einem Willen selber Unwert zuzuschreiben, der, um Zustandswert zu gewinnen, persönlichen preisgiebt. Damit ist noch nicht der Kampf, aber die Wertung der Motive entschieden. Mag auch die Lust und Unlust des Augenblicks unser Begehren und Widerstreben mächtig aufstacheln, mag sie uns in ihren seligen und unseligen Bahnen widerstandslos fortreissen, jenes Urteil, das das Wollen persönlichen Werts über das Wollen von Zustandswert setzt, kehrt immer wieder. Es erhält sich, mit welcher Lebhaftigkeit die Zustandsmotive anfluten mögen.

b) Auf dem Felde des analytischen Vorziehens findet sich nichts Ähnliches. Das Sein von etwas Gefälligem erscheint uns wertvoller als sein Nichtsein; darum meinen wir aber noch lange nicht (wenigstens in keinem unmittelbaren Sinne) das Wollen seines Seins sei wertvoller als das Wollen des Nichtseins. Was in höherem Masse gefällt, setzen wir über

das minder Ansprechende; auch hier behauptet kein Mensch, es sei würdiger jenes, denn dieses zu wollen. Ebenso analytisch ziehen wir eine Summe von Werten jedem der Teilwerte vor; von Wert oder Unwert des darauf gerichteten Gefallens sprechen wir wiederum nicht. Kurz, wo wir analytisch wollen, ziehen wir unmittelbar überall die Objekte, nicht die Akte vor [1]). Um so unvergleichlicher jene Eigenart des synthetischen Vorziehens, mit dem es sich gerade umgekehrt verhält. Es geht unmittelbar auf den Akt und nicht auf den Gegenstand. Das Urteil, dass das Wollen persönlichen Werts höher als das Wollen von Zustandswert steht, bildet gleichsam einen Kompass. Es zeigt der Seele, während sie die Motive nach entgegengesetzten Zielen antreiben, mit nie versagender Sicherheit Weg und Richtung. Normzwang drückt sich darin aus. Er schwebt nicht über unserem synthetischen Vorziehen, sondern lebt in ihm; so wie uns auch auf logischem Gebiete ein anderer Normzwang, der im Denken selbst liegt, nach dem Satze des Widerspruchs denken macht.

6. a) Mit diesem Schlüssel des synthetischen Vorziehens sind wir in die Hallen des sittlichen Lebens eingetreten. Er giebt uns einen Begriff des Besseren an die Hand, der in der vorherigen Darstellung nicht seines Gleichen hat. Was wir bisher das Gute und Bessere nannten, war ein empirisches Gutes und Besseres, aus Naturzwang geboren. Das

---

[1]) Der Akt richtigen Urteilens gefällt uns zwar unmittelbar und der Akt falschen Urteilens missfällt uns mittelbar; darum ziehen wir analytisch den ersteren, der ein Wert ist, letzterem vor, der ein Unwert ist. Das ist jedoch ein mittelbares Vorziehen und zwar jenes, vermöge dessen wir Werte aller Art vor Unwerten, Gefälliges vor Missfälligem bevorzugen. (Vgl. oben, S. 294, Anm.) Im Text handelt es sich ausserdem gar nicht um den Vergleich von Gefälligem mit Missfälligem, sondern eines Gefälligen mit einem anderen.

analytische Vorziehen zeigt uns dies Bessere nicht an, sondern findet es vor. Die Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Missfallens haben es geprägt. Anders das synthetische Vorziehen. Es findet kein Besseres vor, sondern zeigt es an. Sein Akt prägt **Würdeunterschiede.** Wo es bevorzugt, ist für uns der Begriff eines ganz neuen Besseren gegeben, das von ihm den Geist des Normzwangs trägt. Dieses Bessere, das aus dem synthetischen Vorziehen hervorgeht, heisst das **sittlich Bessere.** Das Wollen von Personwerten, müssen wir sagen, ist sittlich besser als das Begehren von Zustandswerten.

b) Mit diesem Ergebnis vervollständigt sich die Parallele zwischen dem Denkgebiete und dem Willensgebiete. Schon im Laufe der bisherigen Untersuchung hatte sie sich uns oft aufgedrängt; jetzt tritt sie überraschend noch weiter hervor. Nicht nur giebt es höhere Willensakte, wie es höhere Denkakte giebt. Unverkennbar verhält sich auch das synthetische zum analytischen Vorziehen ähnlich, wie das synthetische zum analytischen Urteilen. Kant hatte an der Hand der allgemeingültigen synthetischen Urteile zum erstenmale die apriorischen Leistungen im Denkleben gesehen. Eben darum entging es ihm, dass die apriorischen Leistungen des Willenslebens etwas ebenso eignes sind. Er war von der Allmacht seines rationalistischen Apriorismus so überzeugt, dass er es ungeprüft liess, ob nicht vielleicht die Erscheinungen des sittlichen Wollens auf ein ganz anderes Apriori, auf ein solches des Willens, hinwiesen. Mit einem blossen Denkapriori, dem dürren Verallgemeinerungsprinzip seiner „praktischen Vernunft“, glaubte er auch das moralische Leben umfassen zu können. Dieser Versuch musste scheitern. Nicht die apriorischen Regeln der Vernunft, sondern eigne apriorische Normen walten im Willensgebiet. Es sind die Normen des analytischen und synthetischen

Vorziehens. Wie die Normen des Urteils in der Natur des Denkens, so gründen die Normen des Vorziehens in der Natur des Wollens. Mit ihrer Herausschälung gewinnen wir den Begriff eines voluntaristischen Apriorismus. Er tritt dem rationalistischen Apriorismus Kants ergänzend zur Seite.

c) Bis jetzt haben wir uns nur mit der einen Art des synthetischen Vorziehens beschäftigt. Wie schwer und unsicher es ist, Person- und Zustandswerte unter einander abzuwägen, so leicht und sicher ist es, das Wollen persönlichen Werts mit dem Wollen von zuständlichem zu vergleichen. Dieser Umstand hatte uns auf den ersten Akt des synthetischen Vorziehens aufmerksam gemacht. Es spricht in der unerschütterlichen Gewissheit, dass das Wollen persönlichen Werts einen unendlich höheren Wert als das Begehren von zuständlichem hat, wie fern auch jener erscheine und wie nahe dieser winke. Es spricht in der Verachtung, die uns beim Anblick von Handlungen ergreift, in denen man trotzdem über dem kausalen Zwange zuständlicher Motive der inneren Nötigung vergisst, die zum Wollen persönlichen Werts treibt. Auf dieser Art des synthetischen Vorziehens beruht ein ganzer Zweig der Ethik, die Personwertmoral oder Lehre von der sittlichen Selbstbejahung. Sie hat bei den griechischen und römischen Ethikern die Hauptrolle gespielt. Ihr entspringen, lässt sich zeigen, eine Reihe wichtiger sittlicher Begriffe, unter anderen der der Gerechtigkeit[1]).

---

1) Vgl. meinen „Grundriss der Ethik" (bei Reuther—Reichard in Berlin erscheinend, 1900). Er zerfällt, den beiden sittlichen Grundaxiomen entsprechend, in zwei Teile. Erster Teil: die Personwertmoral oder Lehre von der sittlichen Selbstbejahung. Zweiter Teil: die Fremdwertmoral oder Lehre von der sittlichen Selbstverneinung.

§ 22.

Das synthetische Vorziehen zweiter Art: Wollen von Fremdwert steht über dem Wollen von Eigenwert.

1. Indessen jener Zweig der Ethik ist nicht der einzige; denn es giebt noch ein zweites sittliches Grundaxiom. Oft genug stiessen die vorchristlichen Ethiker nahe daran, sie haben es aber niemals rein für sich gefasst. Dazu bedurfte es der That eines Grösseren. Aus Galiläa wurde den Menschen ein neues Evangelium gepredigt, das schlichte und gewaltige von der Liebe, die höher als das Gesetz und grösser als der Tod ist. Die Sittenlehre, die Christus verkündete, gilt mit der Entdeckung des zweiten sittlichen Grundaxioms gleich. Es lautet: „Das Wollen von Fremdwerten ist dem Wollen aller Eigenwerte vorzuziehen.“

2. Man darf von vornherein erwarten, dass es eine zweite Art des synthetischen Vorziehens giebt. Ihre Erkenntnis ist seit der Bergpredigt dem Menschengeschlechte immer mehr aufgegangen. Schon ein Blick auf den fortschreitenden Motivwandel nötigt, solch neues Willensapriori anzunehmen. Es muss doch eine Ursache geben, ein besonderes Etwas im Menschen muss bewirken, dass die altruistischen und impersonalen Triebe im Laufe der Zeit so mächtig in den Vordergrund gerückt sind. Sicher nicht grundlos hat sich ihre zarte Stimme langsam aber sicher Gehör verschaffen können, wie sehr auch die selbstischen Begierden andrängten. Nichts geringeres als eine innere Willensnorm drückt sich in der Wertungsweise aus, die Fremdes über Eignes stellt. Eben sie regiert diese zweite Art des fortschreitenden Motivwandels.

a) Bestimmte den Willen hier kein neuer Normzwang, so könnte nur ein Zwang der unselbstischen Motive den genannten Motivwandel veranlassen. Dann aber wäre die Erscheinung ganz unerklärlich. Unser Wollen folgt ja ebenso gut anderm Motivzwange. Es folgte also beim Streit der selbstischen und unselbstischen Motive jedesmal dem stärksten Motivzwang, von welcher Seite er auch käme. Der stärkere Antrieb würde meist von der Seite der selbstischen Motive kommen. Zwar entschieden wir uns manchmal für den oder jenen unselbstischen Wert. Aber uns strahlte nicht selbstloses Wollen in sich im Lichte höherer Würde, uns erschiene nicht das Wollen fremden Werts wertvoller als das von eignem. An dem Fremdwert selbst würde uns in dem betreffenden Augenblicke mehr liegen; er hätte uns zufällig zu stärkerem Wünschen entfacht. Noch häufiger jedoch entschieden wir uns für die selbstischen Werte. Sie liegen uns unserer Natur nach am nächsten und erscheinen wegen ihrer eindringlichen Sprache leicht als die wichtigeren. Auch hier würde uns nicht das Wollen des Eigenwerts höher als das des Fremdwerts dünken. Jenes Eigne selbst spiegelte sich uns in der Laune des Zufalls für wertvoller als das Fremde vor. Immer also bestimmte uns die wechselnde Stärke der Motive. Eine so regelmässige Erscheinung wie der fortschreitende Motivwandel zweiter Art wäre da überhaupt nicht zu erwarten, am wenigsten der von egoistischen zu altruistischen Motiven.

b) So muss hier ein synthetisches Vorziehen eingreifen. Richtet es sich auf das unselbstische Wollen selbst oder auf dessen Gegenstände, auf die verschiedenen Sorten von Fremdwerten? Letzteres wäre denkbar, ist aber unwahrscheinlich. Denn dann hätten den fortschreitenden Motivwandel so viele verschiedene synthetische Vorziehensakte regiert, als es Sorten von Fremdwerten giebt. Dem

steht jedoch der einheitliche Eindruck der ganzen Erscheinung, die Analogie mit der Personwertmoral und das historische Faktum gegenüber, dass man im Laufe der Entwicklung immer bewusster das Innere des Wollens, das Wollen selbst, die Gesinnung, in den Mittelpunkt ethischer Wertung gestellt hat. Demnach bleibt nur übrig, anzunehmen, selbstloses Wollen müsse uns in sich vorzüglicher als selbstisches erscheinen, besondere Akte des synthetischen Vorziehens müssten am unselbstischen Wollen gegenüber allem selbstischen eine ähnliche Würde stiften, wie andere Akte des synthetischen Vorziehens am Wollen persönlichen Werts gegenüber allem Begehren nach zuständlichem. Das Übergewicht dieser Würde erklärt den geschichtlichen Fortschritt, den das menschliche Handeln vom Antriebe durch selbstische Impulse zum Antrieb durch unselbstische genommen hat. Ebenso deutet sich durch das synthetische Vorziehen erster Art, warum die Völker im Laufe ihrer Entwicklung immer stärker das Wollen persönlicher Werte betont haben.

3. Was die geschichtliche Betrachtung nahe legt, bestätigt die psychologische.

a) Unser Willensleben, lehrt diese, erschöpft sich nicht darin, dass wir nach zuständlichen und (eigen-)persönlichen Werten streben. Unselbstische Motive bewegen uns ausserdem. Sie spornen zum Schaffen, Helfen, Schenken und Dienen an; sie erfüllen uns mit Vorstellungen aller Arten von Fremdwerten, nämlich hier ideeller Forderungen und Aufgaben, dort der Wünsche und Bedürfnisse einzelner Mitmenschen, dort der Ansprüche ganzer Gemeinschaften.

Dies vorausgeschickt, erinnere man sich des Schauspiels, das wir auf dem Gebiete der Personwertmoral haben. Dort ist es schwer, die zuständlichen Werte unter einander und die persönlichen Werte unter einander zu vergleichen. Dagegen

entscheiden wir uns leicht und sicher, sobald zwischen persönlichen Werten hüben und zuständlichen drüben zu wählen ist. Auch bei den Fremdwerten kommen wir oft in die Lage, sie vergleichen zu müssen. Einmal haben wir die zahlreichen altruistischen und inaltruistischen Fremdwerte unter einander abzuwägen. Sodann müssen wir zwischen ihnen auf der einen, den Zustands- und Personwerten auf der andern Seite wählen. Hierbei kehrt dieselbe Schwierigkeit wie oben wieder. Auch hier schwanken wir in den Vergleichungen der ersten Art (zwischen Fremdwerten untereinander) und sind unsicher. Unsere Entscheidung wechselt mit unserer Gemütslage und der Stärke des Wünschens, das die streitenden unselbstischen Motive erregen. Der Zufall der Sättigungsverhältnisse lässt bald die einen, bald die andern Fremdwerte als wichtiger erscheinen. Wie aber, wenn wir zwischen Fremdwerten hie und den Werten unseres Zustands oder der eignen Person dort zu wählen haben? Dürfen wir nicht darauf gefasst sein, dass jetzt ein gleicher **Normzwang** wiederkehrt, wie vorhin? Vorhin erlebten wir, während wir zwischen den eignen Personwerten hüben und den eignen Zustandswerten drüben wählten, den Normzwang der ersten Art des synthetischen Vorziehens. Er gestattet uns, unfehlbar zwischen diesen Werten zu entscheiden, so starr und unvergleichbar sie gegenüberstehen. Die Vermutung liegt nahe, dass ein ähnlicher Normzwang, ein solcher zweiter Art, auch hier wirkt. An sich erscheint es ja doppelt undurchführbar, doppelt unmöglich, zwischen eignen und fremden Zustandswerten, eignen und fremden Personwerten einen entscheidenden Gesichtspunkt auch nur zu denken. Er fehlt erst recht, wenn gar (ideelle oder soziale) unpersönliche Fremdwerte mit unsern Eigenwerten streiten. Also kann, wenn überhaupt etwas, nur synthetisches Vorziehen den ungleichen Streit schlichten.

b) In der That erleben wir seinen klärenden und befreienden Akt auch hier. Mit wie ungleicher Grösse die Fremd- und Eigenwerte streiten, stets finden wir uns innerlich genötigt, das Wollen jener über das Wollen dieser zu setzen. Wir können nicht umhin, es für sittlich besser zu halten, das Wollen eignen als das Wollen fremden Wertes aufzugeben. Fremden Wert lieber wollen als eignen, das erscheint uns selber wertvoll; fremden Wert hintansetzen gegen eignen erscheint uns selber unwertvoll. Auch in diesen synthetischen Vorziehensakten werten wir, genau wie in den früher geschilderten, nicht die Objekte, sondern den Willen. Weiss der Werte-Denkende, ob die Person eines andern höher als seine steht? Er glaubt oft das Gegenteil zu wissen. Aber noch sicherer weiss er, dass sein selbstloses Wollen weit über all seinem selbstischen Wollen ragt. Es ist im Akte synthetischen Vorziehens, als ob sich uns alle Eigenwerte in Nullen verwandelten, während die Fremdwerte ihren Wert beibehalten, oder als bliebe die endliche Grösse aller Eigenwerte bestehen, während die der Fremdwerte ins Unendliche steigt. Da gilt der Antrieb jedes selbstischen Motivs, mag es gross oder klein sein, für gleich geringfügig und verschwindend, für ein blosses Nichts, für ein Differential, wenn wir ihn mit dem Antriebe durch selbstlose Motive vergleichen. Das macht innerer Normzwang. Er nötigt uns, einem Willen an sich schon Wert beizulegen, der, um fremdes Wohl zu verwirklichen, eignes opfert. Dagegen müssen wir einem Willen Unwert zuschreiben, der, um Eigenwohl zu retten, fremde Werte opfert. Wie egoistisch und pharisäerhaft käme uns ein sonst verdienter Mann vor, der mit der Begründung, sein Leben gelte sozial mehr als das eines verbrennenden Bettlers, ohne weiteres den Gedanken und die Gefahr der Rettung von sich abwiese! Ein Handeln wie seines nennen wir sittlich böse, das entgegengesetzte sittlich gut. Die Lehre

vom sittlich guten Handeln dieser Art heisst die Fremdwertmoral oder die Lehre von der sittlichen Selbstverneinung. (Näheres in meinem „Grundriss der Ethik“.)

§ 23.

Die Autonomie oder natürliche Sanktion des Sittlichen.

1. a) Die Lehre, dass das synthetische Vorziehen durch seinen eignen Akt die sittliche Vorzüglichkeit stifte, ist nicht neu. Kant irrt zwar im Verlaufe seiner „Kritik der praktischen Vernunft“. In ihrem Anfange kommt er jener Lehre nahe genug. Dort schreibt er die inhaltsschweren Worte „Zur sittlichen[1]) Gesetzgebung wird erfordert, dass sie bloss sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig ist, wenn sie ohne zufällige subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von den anderen unterscheiden.“ Oder, wie er es noch ausdrückt, „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten“. (S. 23 und 39 Reclam.) Das klingt fast wie die Ankündigung eines voluntaristischen Apriorismus. Nur dass der Weise von Königsberg hinterher doch das Apriori der sittlichen Gesetzgebung in einer Norm der — Vernunft sucht. Er verkennt, dass es in Willensnormen ruht. Normzwang des Willens macht, dass wir nicht anders können, als persönliches Wollen über sinnliches Begehren, und ebenso das Wollen von Fremdwerten über das von Eigenwerten zu setzen[2]). Läge das an

[1]) Kant selber schreibt echt rationalistisch. „Zur Gesetzgebung der Vernunft.“

[2]) In der Grdl. z. Met. d. Sitten (Ausg. Kirchmann) S. 78 heisst es „wir können dem, der uns fragte, wie es zugehe, dass der Mensch

der Vernunft, so müsste diese, um ihre Norm durchzusetzen, ihrerseits auf den Willen zurückwirken[1]). Sie erzeugte dann bestenfalls ein Gefallen, das jener Norm gölte. In seiner Wunschstärke unsicher und unbeständig könnte solches Gefallen sogleich durch jedes andere Wünschen über den Haufen gerannt werden.

Kanten selber verlässt gelegentlich sein rationalistischer Traum, und er sieht beinahe das richtige. „Man mochte,“ sagt er (ib. S. 73), „immerhin den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gliederschmerzen ausrief: ‚Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses seiest‘, er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er und das verriet sein Geschrei; aber, dass ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringerte den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes.“ Man wartet ordentlich darauf, es im nächsten Augenblick auch von Kant zu hören, dass das Wollen persönlichen Werts höher als das Begehren nach Zustandswert steht. Aber immer, wo der Philosoph nahe daran ist, dies auszusprechen, schweigt er. Sein rationalistischer Rausch kehrt zurück und lässt ihn statt der Autonomie des un-

allein durch sittliches Handeln seinen persönlichen Wert zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugthuende Antwort geben.“ Antwort auf den letzten Teil der Frage: wir müssen deswegen zuständlichen Wert für nichts gegen persönlichen halten, weil synthetisches Vorziehen dem Wollen jeglichen persönlichen Werts eine Würde verleiht, die es über das Begehren nach jeglichem Zustandswert erhebt. Antwort auf den ersten: Vgl. meinen „Grundriss der Ethik“.

[1]) Dem von der Vernunft diktierten Gesetze muss natürlich erst irgendwie Eingang in den Willen verschafft werden. Bei einem Normzwang, der im Willen selbst liegt, ist das nicht nötig und hätte keinen Sinn.

bedingten synthetischen Vorziehens die des allgemeingültigen Denkens erblicken[1]).

b) Derselbe Kant hat aber doch den besten Ausdruck für das sittliche Grundphänomen geprägt, das uns hier beschäftigt. Es besteht darin, dass der sittliche Wille durch seinen eignen (eben darum synthetischen) Vorziehensakt eine neue Würde am Wollen selbst stiftet. Nicht dass er erst auf Gegenstände angewiesen wäre, die ihn durch ihren schon vorhandenen Wert (der dann aus Sättigungsverhältnissen des Gefallens stammte) zum Vorziehen nötigen (das wäre analytisches Vorziehen). Die „Autonomie des sittlichen Willens" hat der grosse Denker diese Erscheinung geheissen; wenigstens nannte er etwas so, was ihm damit gleichwertig erschien. Ebenso gut wäre es, von der natürlichen Sanktion der sittlichen Gesetze zu sprechen, vorausgesetzt, dass man jene Gesetze voluntaristisch, nicht intellektualistisch auffasst. Noch neuerdings hat in diesem Sinne Brentano (vom Urspr. sittl. Erk. S. 4, 10) die sittlichen Gesetze Willensregeln genannt, die ähnlich wie die logischen Denknormen an und für sich und ihrer Natur nach als richtig und bindend erkennbar seien. Wieder nichts anderes meint auch Martineau (a. a. O. II. S. 32 f., 57 f.), wenn er das sittliche Bewusstsein nicht, wie Adam Smith und seine Nachfolger, durch den Blick nach aussen aus sympathetischen Urteilen über das Thun unserer Mitmenschen erklärt wissen will — diese Urteile seien der schwache Schimmer des Mondes, der von dem Glanze einer innerlichen Sonne sein Licht erst borgen müsse. Das sittliche Bewusstsein soll nach ihm von Anfang an in unserer eignen inneren Regel synthetischen Vorziehens wurzeln.

---

1) Vgl. auch ib. S. 89, 98, 107, 140, 154, 177, 182 (Seelengrösse), 187. Grl. z. M. d. S. Kirchmann S. 22, 52, 60, 66, 78, 84.

2. Die Lehre von der natürlichen Sanktion des Sittlichen steht der Anschauung gegenüber, äussere Befehle hätten den Menschen das festgelegt, was als sittlich gelte. Solchen Befehlen folge man aus Furcht, Hoffnung, Gewöhnung (alles besondere Arten des Motivzwangs), wenn man sittlich handle. Ja, noch allgemeinere Bedeutung hat der Gedanke, synthetisches Vorziehen stifte die sittliche Würde des Wollens. Er erhebt sich gegen jedwede Lehre, nach der irgendwelcher Motivzwang die sittlichen Normen begründen soll. Lehren dieser Art giebt es nicht wenige. Auf keinem autonomen Willensakt soll nach ihnen die sittliche Würde beruhen. Sie soll auf irgend einen ganz gewöhnlichen Motivzwang zurückweisen, der, wie durch eine optische Täuschung, den Anschein jener Würde angenommen habe. Genannten Zwang sollen, wie die einen sagen, bestimmte ideelle Gegenstände (das „Gute" und das „Böse") üben, und zwar brächten wir im Gewissen deren Schätzung fertig mit. Andere lassen ihn aus unserm Triebleben stammen. Noch andere suchen ihn in historischen Associationen rätselhafter Art. Die Extremsten denken gar, er sei uns durch eine wirtschaftliche Entwicklung eingepflanzt, die sich wie von selber bewege (vgl. S. 9 f.).

Stets findet nach diesen Theorien der Wille, ehe er selbst sittlich wird, Werte vor, denen man besonderer Würde oder besonders zwingende Nötigung zuschreibt. Nach diesen Werten, meint man, habe er sich zu richten, bez. er richte sich von selbst danach. Dadurch gewönne er von ihnen die Sittlichkeit. Nicht aber schüfe er seinerseits sittliche Würde.

Das ist ein wahrer Wald verkehrter Theorien. Die grossen Philosophen aller Zeiten und Länder haben jeder zum erstenmale mit Geistesaugen etwas bemerkt, was alle Welt lebt, alle Welt kennt, ohne dass bis dahin jemand das Ding mit

richtigem Namen genannt hat. Sie alle sahen Lebenspunkte, und an das, was sie sahen, knüpfte sich dann, nach Goethe's schönem Wort, vieles Lebendige an. So merkte Sokrates zum erstenmale, dass „Begriffe" etwas ganz besonderes seien. Plato merkte, Selbstwahrnehmung unterscheide sich völlig von Sinneswahrnehmung. Christus merkte, dass die Selbstlosigkeit den Gipfel aller Sittlichkeit bilde, Descartes, dass unser Weltbild durch's Vorstellen hindurchgegangen sei, wir darum niemals ohne weiteres wissen könnten, wo das Sein beginne und der Schein aufhöre. Kant merkte zum erstenmale, es gebe allgemein gültige erfindende Urteile. Ein solches ist z. B. das Urteil „jede Veränderung hat eine Ursache, auf die sie folgt"; es gilt, und doch können wir seinen Inhalt in der Erfahrung nirgends finden. Was die grossen Denker gesehen, haben dann nur zu oft andere Philosophen wieder verdunkelt. Das thaten die einen durch überstürzte Folgerungen, andere, indem sie das, was gesehen werden muss, erst Beweisen, Experimenten und Statistiken glauben wollten; die dritten, indem sie spekulative Einbildungen für Sehen und Merken nahmen. Diese alle hatten vor allerlei tüftelnden Schlüssen, Zweifeln, Experimenten und Statistiken den Blick auf die geistigen Thatsachen verlernt. Zum Glück gab es daneben zu allen Zeiten Philosophen von einer Grösse anderer Art, stark darin, die Leerheit solcher Grübeleien oder Zweifeleien zu durchschauen.

Wir stiessen auf die Theorien, die der Lehre von der natürlichen Sanktion des Sittlichen entgegengesetzt sind. Sie sind deutliche Beispiele dafür, wie die unvergleichliche Eigenart sittlichen Erlebens, die jeder kennt, unter unendlicher Tüftelei hier nur halb gesehen, dort ganz übersehen wird. Kant nennt diese Lehren heteronomisch. Freilich muss man, um den wahren Quell aller menschlichen Sittlichkeit zu erschauen (es handelt sich nicht um den sittlichen

Inhalt — den kannte man seit Christus — sondern um die sittliche Funktion), Geistesaugen haben, und die hatte Kant. Nur dass sein Intellektualismus hier immer durch Voluntarismus zu ersetzen ist.

3. Schauen wir jener Theorien näher an. Sie sind allesamt falsch und heteronomisch. Darum ist auch der Gegensatz, in dem sie untereinander stehen, nichtig.

a) α) Die Anhänger der Gewissenslehre betonen den Gegensatz gern gegen die empiristischen Schwesterlehren. Dennoch muss man sie in deren Gesellschaft mitzählen. Zwar glauben die Anhänger der Gewissenslehre den Fehler der Empiristen gründlich zu kennen. Trotzdem merken sie ihn noch lange nicht gründlich genug, um ihn nicht am andern Ende selber zu begehen. Der falsche Gegensatz jener Theorien ist kein anderer, als der des willenspsychologischen Nativismus und Empirismus. Aber er spielt jetzt nicht wie der früher beschriebene im Gebiet der niederen, sondern der höheren Willensregungen. Es ist der öde Kampf zwischen zwei Annahmen. Nach der einen sollen angeborene sittliche Inhalte aus übersinnlicher Erfahrung ohne jede Spontaneität des wollenden Wesens an den Willen heran fliegen. Nach der anderen Annahme soll die sinnliche Erfahrung solche Inhalte backen und sie in den ebenso leeren Willensraum hineinzwingen. Wehe, wer sich in eine der beiden Lehren verstrickt! Er versteht sich zuletzt selbst nicht mehr. Hier klingt's ihm in die Ohren von einem Fatum, das qualitätslose Willensfreiheit heisst und ihn mit der Gesetzlosigkeit des Zufalls manchmals das Gute vor dem Bösen, manchmal das Böse vor dem Guten erwählen lässt. Dort schreckt man ihn mit einem andern Fatum, das kausale Notwendigkeit heisst und ihn, ob er will oder nicht, zum Sklaven, Sünder, Verbrecher, bestenfalls zur Maschine macht.

β) Nach den Anhängern der Gewissenslehre sind Wille und Gewissen zweierlei. Sie erklären das Gewissen für ein besonderes intellektuelles Vermögen. Eine ursprüngliche Kenntnis von „gut“ und „böse“ wohne ihm inne; es habe sie vor allen Erfahrungen mitgebracht. Jene Kenntnis sei ebenso angeboren, wie nach der Meinung mancher Physiologen der nordische Zugvogel unmittelbar wisse, wo seine südliche Winterzuflucht liege[1]).

Dies ist sicher die einfachste Lösung des Sanktionsproblems. Sind die Gewissensurteile angeboren, dann dürfen sie sich ja einer besonders ausgezeichneten Geltung, einer besonders hohen Würde erfreuen. Ihr Ursprung, adelt sie und giebt ihrem Inhalt den Charakter einer Pflicht, nach der sich der Wille zu richten habe. Damit indessen erscheint bereits der Mangel der Theorie. Dem Willen liegen, behauptet sie, in dem, was ihm das Gewissen als „gut“ und „böse“ vorhält, **inhaltliche** Zwecke vor aller Wahl voran. Er brauchte sie also nicht anders zu ergreifen, als wie er beim analytischen Vorziehen das Bessere ergreift, das ihm unsere Naturbestimmtheit vorhält. Die Willensentscheidung für „gut“ und gegen „böse“ wäre der Funktion nach gleichartig mit der für Lust und gegen Schmerz Nur die Inhalte unterschieden sich durch ihren höhern und niederen Ursprung. Das Gewissen lieferte die einen, blinde Triebe lieferten die anderen, dazwischen stünde der Wahlakt, mit dem die Selbstbestimmung eingriffe.

γ) Bei dieser Auffassung ist es kein Wunder, dass man sowohl die Regeln des analytischen wie des synthetischen Vorziehens verkennen musste. Ist doch beides miteinander verfilzt und verknotet. Niemand könnte z. B. die Regel

[1]) Vgl. Exner „Die physiologische Erklärung der psychischen Erscheinungen“ I. Ein bemerkenswerter, physiologischer Rückfall in überwundene philosophische Anschauungen.

zugeben, dass Lust vor Unlust geht. Denn oft sieht man den Menschen im Wahlakt auf Angenehmes zu Gunsten schwerer Pflichten verzichten. Andererseits sieht man ihn mit scheinbar dem gleichen Wahlakt doch wieder Lust vor Unlust ergreifen. Kurz, nachdem man synthetische und analytische Akte mit einander verselbigt hat, erscheinen die beiden Gesetzmässigkeiten überall in Widerstreit. So komme man zu der Auffassung, gar keine Regel beherrsche unsere Willensentscheidungen. Wie wir das eine Mal Lust vor Schmerz vorzögen, so das andere Mal den Pflichtinhalt „gut" vor allem Anreize der Lust. Immer sei das die gleiche Spontaneität, die sich frei und ungebunden bald hierhin bald dorthin neige. Hiermit ist das liberum arbitrium indifferentiae verkündigt. Ein ganz folgerichtiger Schritt, sobald man Wert und Würde nicht anders als durch ein Merkmal unterscheidet, das dem Willen äusserlich ist, sobald man die Würde des Sittlichen wie einen Wertinhalt behandelt, den das Gewissen, der Selbstbestimmung vorhält, als übe es einen neuen Motivzwang; sobald man das sittliche Vorziehen zu einem analytischen herabsetzt, das man dann nur noch missverstehen kann.

b) So verwandelt sich in den Händen der Gewissenstheoriker das (synthetische) sittliche Wollen in ein analytisches Lieberwollen. Für dieses giebt es aber merkwürdig erweise, weil es unter keiner Regel steht, keinen Anwendungsfall; geschweige gelten jene drei Anwendungsfälle, von denen wir früher (S. 294) gehandelt haben. Das Fatum des **Zufalls** beherrscht das ganze Willensleben.

Den Gegensatz bilden die empiristischen Sanktionslehren, aber nur in gewissem Sinne. Denn auch diese suchen die sittliche Würde in den Werten, statt im Inwendigen des Willens selbst. Nur dass diesen Werten die sittliche Würde erst nachträglich, aus irgend einem psychologischen, histori-

schen oder wirtschaftlichen Prozess zufliegen soll. Der betreffende Prozess mache gewisse Objekte zu besonders zwingenden für uns. Zwingende Nötigung, das ist alles, was der Empirismus vom sittlichen Soll und dem ganzen Gefüge des höheren Willenslebens übrig lässt; und auch dies nur, um die zwingende Nötigung in einer Weise zu erklären, nach der es mit dem höheren Wollen überhaupt aus ist. Das sittliche Wollen sei nämlich, wird behauptet, ein blosser, durch äussere Sanktion gefestigter Trieb. Mit einem analytischen Vorziehen hatte die Gewissenstheorie das sittliche (synthetische) verwechselt. Die Empiristen gehen einen Schritt tiefer herab. Sie verwechseln beides zusammen, das synthetische und das analytische Vorziehen, mit einem einfachen (niederen) Willensakte. An die Stelle der Vorziehensregeln treten ihnen dieselben kausalen Regeln, die das Gefallen und Missfallen beherrschen. Wieder ein Fatum, das Fatum der **Naturnotwendigkeit** regiert im Willensleben.

Man sieht, wie ähnlich die beiden Theorien sind, trotzdem sie so verschieden scheinen. Hier wie dort verwechselt man Würde mit Wert und lässt sie dem sittlichen Wollen vorangehen. Hier wie dort zerstört man die Regeln sowohl des synthetischen wie des analytischen Vorziehens. Hier wie dort liefert man das Willensleben an ein Fatum aus, das der psychischen Person keine Möglichkeit lässt, ihrem Handeln Charakter zu geben.

4. a) Beide Theorien sind falsch. Die Lehre von der „natürlichen Sanktion“ oder „Autonomie“ des Sittlichen berichtigt beide. Der Satz, der jene empiristische und jene überempiristische Erklärungsweise vernichtet, lautet: „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine sittlichen Gesetze abgeben.“ Er stammt von Kant, der ihn im

Eingange seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ (§ 2) geschrieben hat. Die Art, wie ihn Kant beweist, ist noch immer bündig, wenn man nur den unbrauchbaren Rationalismus entfernt. (**Ethischer Gegenbeweis** gegen die Motivzwangtheorien des Sittlichen[1].) Kant zeigt, dass es entweder gar keine sittlichen Gesetze giebt. Alles kommt dann in der praktischen Lebensführung auf Belieben, Laune, Willkür und Gleissnerei hinaus. Oder es muss ein Gesetz geben, „das apriori und unmittelbar den Willen und diesem gemäss erst hinterher die Gegenstände bestimmt, die als sittlich zu gelten haben“ (ib. S. 76 f.). Mit jenem Gesetze verhält es sich also ähnlich, wie sich nach Kant auch die Raumanschauung nicht aus den einzelnen räumlichen Erfahrungen gewinnen lässt, sondern ihnen zu Grunde liegen muss.

Und die positive Vorstellung, die man sich von der natürlichen Sanktion zu bilden hat? Nach Kant's Meinung geht die natürliche Sanktion von der Allgemeinheitsregel der praktischen Vernunft aus; diese gebe das sittliche Gesetz[2]. In Wahrheit besteht es in den beiden Normen, der Person- und der Fremdwertmoral, nach denen sich das synthetische Vorziehen bethätigt. Das synthetische Vorziehen stiftet also die sittliche Würde. Es ist auch nicht zweifelhaft, wohin es die sittliche Würde verleiht. An keine **Werte.** Beim Streite zuständlicher und persönlicher, selbstischer und unselbstischer

1) Dieser Gegenbeweis fällt aus den Grenzen einer „Willenspsychologie“ heraus. Man findet ihn in meinem „Grundriss der Ethik“ (Michaelis 1900 erscheinend) so, wie er sich nach Reinigung von den rationalistischen Zuthaten Kants darstellt.

2) „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kr. d. pr. V. S. 36, Reclam). Man vgl. dazu und zu dem, was im Vorangehenden über Kant gesagt wurde, meinen schon öfters citierten Aufsatz in den Kantstudien.

Werte bleiben die Werte so unvergleichbar, wie sie waren. Aber wir müssen das Wollen der persönlichen Werte dem Wollen der zuständlichen, das Wollen der unselbstischen dem Wollen der selbstischen vorziehen. Folglich verleiht das Vorziehen die sittliche Würde den **Akten** persönlichen und unselbstischen Wollens. Ihnen prägt es diese Würde im Unterschiede von allem sinnlichen und selbstischen Begehren auf.

b) Den Beweis für die Lehre, dass die natürliche Sanktion in synthetischem Vorziehen wurzelt, giebt unsere bisherige Willensanalyse. Sie drängt förmlich dazu, solche Akte anzunehmen. (**Psychologischer Beweis** für die Lehre von der natürlichen Sanktion.) Unser Willensleben, fanden wir, gehorcht dem Naturgesetze der Resultante nicht; auch reichen die Akte des analytischen Vorziehens nur zum Teil aus, das höhere Wählen zu erklären. Folglich bleiben, die Lücke auszufüllen, nur synthetische Vorziehensakte übrig. Giebt es aber solche, so giebt es auch einen sonst unableitbaren Wert, den sie stiften.

Zweitens beglaubigen sich die genannten Akte geschichtlich, sofern sie als treibende Kraft hinter allem fortschreitenden Motivwandel stehen. Aus ihnen und nur aus ihnen lässt sich dieser begreifen. (**Historischer Beweis** für die Lehre von der natürlichen Sanktion.) Drittens sind die Regeln, in die sich ihre Funktionsweise fassen lässt, thatsächlich die abstrakte Quintessenz des sittlichen Lebens. Letzteres zu zeigen, ist Sache der Ethik. Aus meinem „Grundriss der Ethik“ möge der Leser ersehen, wie die beiden genannten synthetischen Vorziehensnormen in den sämtlichen Erscheinungen des sittlichen Lebens walten. (**Ethischer Beweis** für die Lehre von der natürlichen Sanktion.)

5. Wir haben den historischen Beweis, den die Autonomie des Sittlichen gleichsam für sich selbst geführt hat,

schon gestreift (ob. S. 335 f.). Man ist heute so geneigt, die sittliche Entwicklung im Sinne eines falschen Historismus zu missdeuten, dass es nötig ist, gerade bei diesem Beweis zu verweilen.

α) Worin bestand der fortschreitende Motivwandel? Darin, dass im Laufe menschlicher Entwicklung immer mehr die unsinnlichen Antriebe neben den sinnlichen, die unselbstischen neben den selbstischen erstarkt sind. Der grösste Teil der historischen Sittlichkeit ist aus solchem freien Motivwandel hervorgegangen (vgl. § 14). Zwar hat der Mensch daneben auch eine niedere Dressur zur Sittlichkeit durchgemacht. Der Zwang der staatlichen Gesetze, der Tadel und das Lob der öffentlichen Meinung haben ihn erzogen. Sie konnten dies aber nur darum, weil sie die Richtung des natürlichen Fortschritts zu stärkerem Ausdruck brachten. In diese Richtung hätte ihr moralisches Gewicht die Beweggründe nach einem geheimen Gesetz schon von selbst gestellt. In der That haben die unsinnlichen Triebe über die sinnlichen, die unselbstischen über dieselbstischen weit über den Rahmen dessen hinaus gesiegt, was gesetzliche Vorschriften vom kulturellen Leben zu umspannen vermögen. Die Befehle des Staats wollen nur das Bestehen und die Dauer der Gesellschaft sichern. Darüber hinaus aber hat sich eine freie Sittlichkeit entwickelt, die alle Lebensgebiete umfasst. Auch der sittliche Gehalt der öffentlichen Meinung bleibt noch hinter ihr zurück. Denn der Führer in diesem weiten Gebiete, das subjektive Pflichtbewusstsein, ist viel feiner und empfindlicher als die öffentliche Meinung. Es verurteilt schon, wo sie, die sich nur zu oft durch äusseren Schein bestechen lässt, noch verzeiht.

Welches ist jenes geheime Gesetz, nach dem der Baum der Sittlichkeit, der im Anfang ein schwaches Reis war,

so breitästig gewachsen ist? Ist es ein Naturgesetz? Hätte etwa grössere Wunschstärke die unsinnlichen Triebe über die sinnlichen, die unselbstischen über die selbstischen siegen lassen? Nein; wir wissen, dass gerade die sinnlichen und selbstischen Beweggründe meist den stärksten Motivzwang üben. Überhaupt könnten aus dieser Quelle nur ganz unsichere, zufällige und schwankende Entscheidungen fliessen. Sie reichen nicht entfernt an die Regelmässigkeit heran, mit der der fortschreitende Motivwandel eintritt (vgl. § 14). So muss es ein anderes Übergewicht sein, durch das die unsinnlichen und unselbstischen Motive auf das menschliche Gemüt wirken. Im synthetischen Vorziehen ist es gefunden. Dieses sagt uns, dass das Wollen persönlichen und unselbstischen Wertes vornehmer sei, mögen immerhin die sinnlichen und selbstischen Triebe zudringlicher seien. Es verleiht solchem Wollen eine Würde, deren Eindruck wir uns nicht entziehen können. Sie kehrt immer wieder, welches auch die persönlichen und zuständlichen, die unselbstischen und selbstischen Werte sein mögen, die streiten[1]). Daraus erklären sich die beiden Teilerscheinungen des fortschreitenden Wandels der Motive, der Fortschritt von den sinnlichen zu den unsinnlichen, von den selbstischen zu den unselbstischen.

β) Merkwürdig, dass man dies so oft übersehen hat. Nur zu oft haben die Historiker wie hypnotisiert allein auf den veränderlichen Faktor in der Erscheinung des fortschreitenden Motivwandels, das Aufkommen neuer und immer neuer Wertungsobjekte, hingestarrt. Freilich bewirkt die Kulturentwicklung, soweit sie mechanisch verläuft, dass immer

[1]) Es giebt Fälle, wo auch die beiden synthetischen Vorziehensnormen in Widerstreit geraten. Gerade dieser Widerstreit macht uns die sittlichen Entscheidungen oft so schwierig. Näheres in meinem „Grundriss der Ethik“.

grössere Kreise von Objekten in die ethische Beurteilung einbezogen werden. Dafür schafft das Leben, das sich reich und reicher verzweigt, tausend Gelegenheiten. So schieben sich auch immer neue Objekte in den Kreis des logischen Denkens hinein: in wieviel Einzelgebiete ist im Laufe der Zeit z. B. das mathematische Denken auseinander getreten! Aber neben dem veränderlichen Faktor aller Kulturentwicklung giebt es einen unveränderlichen. Es ist das Apriori der logischen und sittlichen Normen. Die logischen Normen entwickeln sich nicht, sondern ergreifen den Stoff, der ihnen geboten wird. So ergreifen auch die Normen des synthetischen Vorziehens alle Arten des unselbstischen und persönlichen Wollens. Zahllose Objekte z. B. des Wollens von persönlichen Werten hat das Kulturleben erst geschaffen (den Besitz von Orden, Titeln, den Vorrang der adligen Geburt). Was davon wirklicher und was nur scheinbarer persönlicher Wert sei, in wie viel oder wie wenig er liege, das ist den besten Menschen erst allmählich aufgegangen, und noch immer sind Tausende darüber im Unklaren. Aber, was man auch für persönlichen Wert halte, dass es vornehmer sei, ihn zu wollen, als Zustandslust zu begehren, in diesem Werturteil haben die Menschen nie geschwankt. Aus sich heraus haben sie es immer von neuem und immer klarer anlässlich der Verhältnisse gefällt, in die sie das wechselnde Leben setzte. Dies Werturteil ist nicht mehr historisch bedingt. Das synthetische Vorziehen, dessen Ausdruck es ist, hat vielmehr erst die Kulturentwicklung gelenkt und in der Bahn des fortschreitenden Motivwandels erhalten.

Anders versteht der soziale Materialismus die historische Entwicklung des Kulturlebens. Seine Lehre verträgt sich mit der von der natürlichen Sanktion des Sittlichen wie Wasser mit Feuer. Nach der Autonomie-Lehre waltet ein inneres Prinzip, ein sittliches Apriori, in allem Kulturfortschritt

und giebt ihm erst die Richtung. Nach der materialistischen Geschichtsauffassung kämen alle sittlichen Begriffe von aussen in uns hinein, als ein Nebenprodukt wirtschaftlicher Verhältnisse, die ihren eignen Gang gehen (vgl. § 1). Der Fehler dieses falschen Historismus liegt auf der Hand. Die natürliche Entwicklung sieht der soziale Materialismus; die Norm, das geistige Apriori, sieht er nicht. Ohne sie, welch eigen Ding wäre es um die vielberufene Naturentwicklung der sozialen Materie. Stammler in „Wirtschaft und Recht“ hat gezeigt, wie es darum bestellt ist. Gewiss ist Naturnotwendigkeit in den wirtschaftlichen Verhältnissen, aber sie sind nicht durch Naturnotwendigkeit. Alle die Faktoren des ökonomischen Getriebes, das angeblich auf eignen Füssen steht, Eigentum, Kapital, Fabrik, Güteraustausch, Arbeit, Lohn, hat erst das Recht zu dem gemacht, was sie sind. Das ist selbst zwar auch kein unveränderlicher Faktor, aber es ist gegenüber der Wirtschaft der unveränderlichere; es ist der fixierende, regelnde, gestaltende. Von ihm muss der wirtschaftliche Stoff, die stets erneute Rohmaterie menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, ergriffen werden. Dadurch werden ihm die Wellen und Räder verliehen, ohne die er im Triebwerk des sozialen Ganzen nicht laufen kann. So erzeugt nicht die Wirtschaft das Recht — die falsche Lehre des sozialen Materialismus. Umgekehrt ist es; das Recht bedingt, dass wirtschaftliche Bewegung überhaupt möglich wird. Dabei kommen dann nachher mancherlei Zusammenstösse und Störungen vor, die sich nicht voraussehen liessen und zu neuen Regelungen nötigen. Insofern wirkt die Bewegung der geregelten Materie auf das regelnde Rechtsbewusstsein zurück; aber doch nicht durch ihre eigne blinde Kraft, sondern weil gelegentlich jener wirtschaftlichen Erfahrungen und Misserfahrungen an etwas gerührt wird, wovon das Recht selber abhängt. An das sittliche Bewusstsein

wird gerührt, an die ewigen Forderungen, die Gerechtigkeit und Humanität an uns stellen. Dies sind zwei Begriffe, die sich als Folgerungen aus den Normen des synthetischen Vorziehens erweisen lassen. Ohne sie wäre auch das Recht nichts. Aus sittlichen Forderungen ist es entsprungen, sittliche Forderungen bilden es weiter. Die Wirtschaft, das war ein veränderlicher Faktor, beherrscht von einem unveränderlichen, dem Recht. Aber auch das Recht ist noch kein unveränderlicher Faktor. Hinter ihm steht ein noch unveränderlicherer, nämlich das Apriori der sittlichen Normen. Aus ihnen nimmt das Rechtsbewusstsein die Möglichkeit, das grossartige Gewebe seiner Begriffe weiter zu vervollkommnen[1]). Dazu nötigen jedesmal gewisse sittliche Unzuträglichkeiten, die sich bei der bisherigen Regelung des wirtschaftlichen Zusammenlebens herausstellen. Alle menschlichen Gesetze nähren sich, nach dem tiefsinnigen Ausspruche Heraklit's, von dem *einen* göttlichen; von den menschlichen Gesetzen, könnte man hinzufügen, nährt sich die soziale Wirtschaft[2]).

---

[1]) Vgl. *Wundt* a. a. O., S. 215. „Die Rechtsnormen folgen den sittlichen Bedürfnissen, nicht umgekehrt. Die ersten Keime des sittlichen Bewusstseins müssen schon vorhanden gewesen sein, um es zu gesetzlichen Regelungen kommen zu lassen und diese gesetzliche Regelungen waren wieder eine Bedingung für das Erstarken der sittlichen Motive." Genauer: sie waren der Rahmen, innerhalb dessen sich fortschreitender Motivwandel je und je auf Grund der unveränderlichen Wirksamkeit des synthetischen Vorziehens vollzog.

[2]) Man kann das Verhältnis von Sittlichkeit, Recht und Wirtschaft mit dem von Logik, Mathematik und der mathematisch fassbaren Naturwissenschaften vergleichen. Die Mathematik ist ein Instrument, das die naturwissenschaftlichen Erfahrungen erst rational macht; als solches wurzelt sie in den Tiefen des logischen Geistes. Andererseits ist sie kein fertiges Instrument. Jeder leise Anstoss aus den Naturwissenschaften weckt ihre eigne treibende Kraft zu neuen Methoden und Feinheiten, um die Natur mit Geistesgewalt zu fassen. So fasst das Recht mit der Kraft des sittlichen Geistes die wirtschaftlichen Verhältnisse.

§ 24.

Das Problem der Willensfreiheit.

1. So haben wir in den Gesetzen des synthetischen Vorziehens den Kompass des sittlichen Willens gefunden. Mit ihm erschliesst sich erst das Land der Moral. Alles was wir dort erblicken, strahlt nun in sicherer Klarheit; führt doch die ganze Sittlichkeitslehre jene beiden Axiome nur aus. Das ist in der Ethik zu zeigen. Hier schliessen wir mit etwas anderm. Mit den neuen Begriffen, die wir gewonnen haben, löst sich nämlich das letzte Rätsel, das uns die Sphinx des Willenslebens vorhält, die alte und ewig neue Frage nach der Willensfreiheit.

Merkwürdig, dass man immer nur aus der Freiheit zu wählen, niemals aus der, logisch zu denken, ein Problem gemacht hat. Beides steht und fällt mit einander. Es ist ein und dasselbe Verhältnis: dort zwischen dem Wählen nach analytischen oder synthetischen Vorziehensnormen einerseits und dem Wollen aus Motivzwang andererseits; hier zwischen dem Denken nach apriorischen Gesetzen und dem Denken, das dem Zwange von Association und Centrierung (§ 9) folgt. Gewiss, man denkt oft nur nach Associationszwang. Man erwartet vielleicht blind das wieder, was man schon einmal unter ähnlichen Umständen erlebt hat, oder man ruft sich gewohnheitsmässig frühere Urteile zurück, ohne die Einsicht ihrer Richtigkeit zu erneuern. Aber man kann auch unabhängig vom Associationsdrang, ja gegen ihn rein nach den logischen Normen denken. Jemandem fällt ein mathematischer Lehrsatz wieder ein; der Inhalt des letzteren tritt ihm von neuem als bekannt entgegen — dies sind Associationen, die ihm seinen Urteilsinhalt neu bescheren. Er leitet denselben Satz auf Grund von Schlüssen ab — dies

ist logischer Zwang, mittelst dessen er sein Urteil neu erzeugt. Ein anderer versichert, sein Wille sei unfrei; ein blindes Urteil, wenn nur dunkles Associationsspiel oder mächtiges Wünschen dazu treibt[1]). Die Deterministen behaupten, ihr Wille sei unfrei; ein Urteil gegen allen, ja gegen den stärksten Associations- und Wunschdrang für den, der einzusehen glaubt, dass es aus dem Kausalgesetz folgt.

a) Ebenso wie das logische Denken von keinem Associationszwang, hängt das analytische und synthetische Wählen von keinem Motivzwange ab. Jenes setzt zwar Vorstellungsinhalte, dieses Motive voraus. Darum geht aber jenes Denken noch lange nicht in der mechanischen Bewegung von Vorstellungen auf, sondern leitet eine neue ein. Ganz ähnlich entscheidet auch kein Motivzwang je das (analytische oder synthetische) Wählen. Dies Wählen erfolgt unabhängig von kausaler Nötigung (im Sinne des Naturzwangs) und gewinnt seinerseits Motivkraft. Es hat kein Motiv, aber ist ein solches. Das Wählen **hat** kein Motiv; denn es folgt eignem Gesetze. Beherrschten nicht logische Normen das Denken, nimmermehr behauptete sich dies gegen den kausalen Zwang der Associationen; beherrschten nicht die Normen des analytischen und synthetischen Vorziehens das Wählen, nimmermehr gäbe es Wahlfreiheit, die Freiheit wovon? Vom Motivzwang.

b) Das Wählen **ist** andererseits Motiv. Denn die ganze Kausalität der psychischen Person stellt sich darin dem Kausalzwange gegenüber, den ihre jeweiligen Einzelerlebnisse auf sie üben. Erst beide Punkte zusammen geben den vollen und wahren Begriff von Willensfreiheit. Zu ihr gehört erstens, dass das Wählen kein Motiv hat (Freiheit **zum** Wählen, Wahl**freiheit**, sogenannte psychologische Willens-

[1]) Man kann es z. B. in Lüge des Bewusstseins fällen, um des Drucks sittlicher Verantwortlichkeit ledig zu werden.

freiheit); zweitens, dass es Motiv ist, nämlich ein solches, das allen andern überlegen sein kann (Freiheit **durch** das Wählen, Willens**herrschaft**, sogenannte metaphysische Willensfreiheit)[1]. Träte unser Wählen immer nur hin und wieder als gelegentliche Ausnahme vom Motivzwang ein, ohne Folgen für unser weiteres Leben zu stiften oder stiften zu können, das beste Stück unserer Willensfreiheit fehlte. Wir verlangen in ihrem Begriffe ein Wählen, das nicht nur unabhängig vom Motivzwange ist, sondern auch unser ganzes übriges Leben zu lenken vermag. Ebenso sprächen wir ja auch niemals von Wissenschaft, stellten sich nur dann und wann Akte logischen Denkens ein, während uns im übrigen blindes associatives Denken regierte. In der Moral soll uns synthetisches Vorziehen dauernd lenken; in der Wissenschaft soll logisches (induktives und deduktives) Urteilen systematisch unser ganzes Weltbild durchleuchten, umspannen, von aller Halbheit und Unklarheit des bloss associativen Denkens säubern.

2. a) Genauerer Ausführung bedarf an dieser Stelle nur das erste, dass unser Wählen kein Motiv hat. Es hat, wiederholen wir, darum kein Motiv, weil es nicht naturgemäss, sondern normgemäss, d. i. aus eignem inneren Gesetz des Willens heraus erfolgt. Wo kein solches spricht, können wir nicht wählen.

---

[1]) Die Freiheit zum Wählen ergiebt sich aus einer richtigen psychologischen Theorie des Vorziehens von selbst. Leugnet man sie, so kann dies nur auf Grund einer falschen psychologischen Theorie des Motivenkampfs geschehen. Darum ist hier der Name „psychologische Willensfreiheit“ am Platz. Die Freiheit durch das Wählen dagegen, der kausale Einfluss, durch den es allen entgegenstehenden Motivzwang zu dämpfen vermag, ist nicht ebenso selbstverständlich und, soweit er besteht, eine nur metaphysisch fassbare Thatsache. Deshalb spricht man hier passend von „metaphysischer Willensfreiheit“. Der umgekehrte Sprachgebrauch vieler Psychologen und Juristen ist unzweckmässig und führt irre.

Man denke an das arme, abgehetzte Tier, das alle Logiker zu Tode gehetzt haben, den Esel Buridans, der eigentlich dem Aristoteles gehört. Von Hunger gequält, soll er sich in gleicher Entfernung zwischen zwei Bündeln Heu finden, die gleich gross sind und gleich schön duften. Was wird er thun? Raffinierte Philosophen-Erfindung diese Lage, in die man ihn versetzt hat, die ihm in der That das Wählen unmöglich macht. Denn nach welchem Gesetze könnte er wählen? Nach dem des analytischen Vorziehens von Mehr vor Weniger, Wirklichem vor Unwirklichem, Besserem vor Minderwertigen? In betreff jener Heubündel giebt es nach der Voraussetzung kein Mehr, Wirklicheres, Besseres; beide sind gleich gut. Und so wird er allerdings nicht wählen. Aber verhungern? Gerade weil er unter den angegebenen Bedingungen nicht wählen kann, unterliegt er dem Zwange irgend eines der beiden Motive. Er unterliegt ihm auf Grund einer zufälligen Association, in der er das betreffende Heubündel lebhafter als das andere vergegenwärtigt. Auch wir könnten niemals wählen, wären allesamt Buridan'sche Esel, die blossem Motivzwange folgten, gäbe es keine Gesetze des Wählens, oder auch nur keinen Anwendungsfall solcher Gesetze. Doch wir haben solche Gesetze, das Leben bringt, unser Denken zeigt die Anwendungsfälle. Darum können wir unter Normzwang gegen allen Motivzwang wählen, so wie wir gegen allen Associationszwang denken können.

b) Hierin wurzelt eine geläufige innere Erfahrung. Ob wir aus Motivzwang oder Normzwang handeln, stets bleiben wir uns bewusst, auch anders handeln zu können. Natürlich. Denn stets lässt sich die Möglichkeit des einen Wollens gegen die des andern ausspielen. „Ich hätte anders handeln können; dann hätte ich aus Motivzwang gehandelt“ sagt der, der nach synthetischer oder analytischer Norm wählt. „Aber“, setzt er hinzu, „gerade so habe ich richtig gehandelt

und würde gar nicht anders handeln mögen." „Ich könnte anders handeln, indem ich der Normregel folge", sagt der, der in Lüge des Bewusstsein nicht Wort haben will, dass jetzt für ihn ein Anwendungsfall der Norm vorliegt. „Allein", denkt er, „in diesem Falle brauche ich es eben nicht. Dass ich mich meinem gegenwärtigen Motiv überlasse, verstösst gar nicht gegen eine Vorziehensregel." „Ich hätte anders handeln können, wenn ich mir mehr Zeit genommen und die Sache überlegt hätte", sagt der, den ein Stossmotiv mitgerissen hat. „Vorausgesetzt", fügt er in Gedanken hinzu, „ich hätte dabei gefunden, mein Handeln sei normwidrig." Der Möglichkeit aber, sich eine Sache zu überlegen, hält er sich schon aus seinen Erfahrungen im Denkgebiet versichert. Soweit er sich andererseits eingesteht, im kritischen Augenblick eben nicht überlegt zu haben, weiss er doch, jetzt erwäge er ruhig und könne für später voraussorgen, könne die Mittel treffen, sich gegen künftige Übereilungen zu sichern.

So liegt immer der Gegensatz von Motivzwang und Normzwang dem Bewusstsein zu Grunde, auch anders handeln zu können. Nur dass wir beim normgemässen Handeln, wo es sein muss, gegen den Motivzwang, nicht aber beim normwidrigen Handeln gegen den Normzwang handeln wollen. Lüge des Bewusstseins muss im letzteren Falle unsere Wahl erst betrügen, Stossmotive müssen uns ohne Wahl hinreissen.

3. a) Der absolute Indeterminismus (Lehre von der qualitätslosen Indifferenz des Willens) hat dies mit Unrecht sowohl übertrieben wie verkannt. Er behauptet, wir könnten erstens immer wählen, wir könnten zweitens immer nach Belieben wählen, auch da, wo wir gar keinen Anhalt zum Wählen haben, wo kein inneres Gesetz spricht. Unsere Wahl erfolge regellos. Sie bedürfe weder, noch vertrage sie eine innere Bestimmtheit und sei insofern frei.

Während wir wählten, könne unsere Willensentscheidung daher drittens im selben Augenblick auch nach entgegengesetzter Richtung erfolgen.

Aber wo bleibt, bei solcher Art der Wahlfreiheit, die Wahlfähigkeit? Man bedenke: Wahlfähigkeit ist immer nur solche zu etwas[1]). Wozu? Zu etwas, worauf die Funktion des Lieberwollens von Hause aus angelegt ist. Jeder lebendigen Funktion, welche es auch sei, entspricht von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Gegenständen entweder gar keiner (dann liegt kein Anwendungsfall der Funktion vor), oder aber entweder nur der eine oder nur der andere. So ist es auch mit dem Wählen. Es ergreift nach seiner eignen inneren Bestimmtheit entweder keines von zwei streitenden Motiven a und b, oder aber im Anwendungsfall analytischen und synthetischen Vorziehens (entgegen den absoluten Indeterministen, den Fatalisten erster Sorte) nur a oder nur b[2]). Gewiss, es giebt Willensfreiheit (entgegen den Deterministen, den Fatalisten der zweiten Sorte). Nur sind wir demgegenüber, was wir wählen, niemals wahlfrei. Das ganze Gerede von Willensfreiheit hat bloss Sinn, wenn man norm- und motivbestimmtes Verhalten des Wollenden unterscheidet, eines, in dem er wählt, und eines, in dem er eben nicht wählt. Die Willensfreiheit bedeutet, dass er sich dem Motivzwange regelmässig entziehen kann, sobald die Norm-

---

1) Noch in der bewussten Abkehr von der sittlichen (synthetischen) Norm folgen wir doch wieder einer anderen, der analytischen Norm. Lüge des Bewusstseins macht uns dabei unter dem Einflusse falscher Auffassungen des Sittlichen, glauben, dass die sittliche Norm gar nicht bestehe.

2) Darum ist jeder Gedanke ein Märchen, dass wir durch vorzeitliche oder überzeitliche Wahl zu unserer Persönlichkeit gekommen seien. Sollen wir wählen können, so muss schon unsere Wahlfunktion nach eignem Gesetz von statten gehen. Damit sind wir bereits Persönlichkeit genug und brauchen solche nicht erst anzunehmen. Könnten wir sie doch nur dem inneren Zwange gemäss annehmen, nach dem wir wählen müssen!

regeln des Wählens anwendbar sind. Genau das war Kant's Einsicht, der auch die Freiheit nicht gesetzlos sein, sondern ihr eignes Gesetz haben liess[1]). Nur dass er dies Gesetz in einem Denk- und nicht in einem Willensapriori fand und es ganz überflüssig aus der Welt der Erscheinungen ausmerzte. Die Indeterministen wittern, scheint es, schon im Willensapriori eine vorangehende causa des Wählens. Willensapriori aber, das ist keine Ursache, die vorangeht (das thut freilich das Gesetz Kant's, weil in der Vernunft gelegen), sondern ein inneres Gesetz der Wahlfunktion. Nach diesem sind wir genötigt, zu wählen, ähnlich wie wir nach logischen Normen denken müssen.

b) Sehen wir uns nun einige Fälle an, in denen man thatsächlich nicht wählen kann. Nach dem absoluten Indeterminismus giebt es keine solchen. Ihm zu Possen treten sie in der Praxis des Lebens allemal dann ein, sobald dem Motivzwang kein Normzwang gegenübersteht, d. h. sobald die analytischen und synthetischen Vorziehensnormen versagen. Wer hat dergleichen nicht schon erlebt! Jemand isst von zwei Speisen, die man ihm anbietet, gleich gern. Aber er weiss, dass es sich schickt, nur von einer zu nehmen, und dass man sie nicht zweimal herumreichen wird. Eine unbehagliche Lage dies, in der er sich bewusst ist, nicht zu wählen, weil er nicht wählen kann. Er spielt da ein wenig den Buridanschen Esel. Nicht sich bestimmt er, sondern lässt sich durch das erste beste Motiv bestimmen; die Aufwärterin hält zufällig eine Speise näher, die schneidet er an. Ein anderer möchte heiraten, hat aber sein Herz an zwei Mädchen verloren. Weder im Sinne analytischen noch

---

1) Kant, Kr. d. pr. V., S. 34. „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen auf einander zurück". Vgl. auch Thiele a. a. O., S. 434 ff. „Freiheit ist nichts anders als das Stehen unter einem andern Gesetze."

synthetischen Vorziehens findet er den Anhalt, sich zu entscheiden. Immer die Schöne, von der er gerade lassen will, erscheint ihm begehrenswerter. Und so heiratet er am Ende gar nicht. Der Buridansche Esel verhungert sozusagen[1]). Oder der Betreffende fängt endlich an, die Sache doch, wenn auch etwas seltsam, in Sicht einer Normregel zu bringen. Er wählt im Sinne der analytischen Norm „etwas haben ist besser als gar nichts haben" und betrachtet den Zufall als Mittel, zu einem der beiden Werte, gleichviel welchem zu kommen. Er zählt nämlich an den Knöpfen ab, wer seine künftige Lebensgefährtin sein soll.

Noch in anderen Fällen verstummt die klare Stimme der Vorziehensnormen. Sie verstummt schon beim sogenannten Pflichtenkonflikt, ja bei der Wahl zwischen zwei gleich guten Mitteln zum selben Zweck. Eine unbehagliche Lage auch hier. Auch hier wird man das drückende Bewusstsein der Unfreiheit nicht los, so lange man keinen Gesichtspunkt gefunden hat, sich zu entschliessen. Jemand soll z. B. eine Arbeit vertragsmässig bis zu bestimmtem Termine liefern. Er sieht andererseits, dass er längere Zeit braucht, sie in bester Güte zu fertigen. Was thun? Besässe er die blind tappende Wahlfreiheit, von der die absoluten Indeterministen so viel reden, so brauchte ihn der Fall nicht zu beschweren. Sein inneres Fatum würde sich schon entscheiden, wie, das wüssten er und es selber nicht. In Wirklichkeit wird uns in solcher Lage erst dann wieder wohl, es kommt wie Erlösung über uns, wenn wir endlich die Sache unter eine klare Normregel bringen können. Jetzt wissen wir zu wählen und sind wieder wir selbst. Vorher waren wir nicht wir selbst, sondern standen wahllos und wehrlos unter dem Andrange streitender Motive.

---

[1]) Es ist vorausgesetzt, dass er nicht im Nichtheiraten unter den genannten Umständen das Sittlichere sieht. Dann wählt er natürlich das Nichtheiraten.

4. Demnach giebt es nicht nur keine qualitätslose Indifferenz des Willens, wie sie die absoluten Indeterministen behaupten. In Fällen vielmehr, wo wir solche annähernd erleben, d. i. wo sich unserm qualitativ bestimmten Wählen keine Anwendung bietet, regt sich das Freiheitsbewusstsein gerade am wenigsten. Nicht das unterstützt den besonnenen Indeterminismus, nach dem wir frei **vom** Motivzwange wollen können, dass solche Fälle des Schwankens häufig, sondern umgekehrt, dass sie verhältnismässig selten sind. Lässt sich doch das Allermeiste, was wir thun, so betrachten, dass es zuletzt für irgend ein analytisches oder synthetisches Wählen reif wird. Erst dann, aber dann immer erleben wir an uns selbst den Gegensatz von Normzwang und Motivzwang und damit das Bewusstsein, wie wir auch wollen, noch anders wollen zu können (vgl. ob. S. 358/359).

a) Die zweite Stütze des Indeterminismus ist, dass wir glauben, unser normgemässes Wollen **gegen** jeden Motivzwang durchsetzen zu können. Unser Wählen, indeterminiert von Motiven wie es ist, kann, meinen wir, determinierende Kraft üben, die allen Widerstand überwindet. Warum glauben wir das? Weil uns dieser Akt aus unserer innersten Person zu quellen scheint. Im Vorziehen spricht in der That unsere allerpersönlichste Ursächlichkeit. Die menschliche Seele ist keine Substanz, die ihre Zustände bloss passiv erlebt. Sie ist aktive Kausalität. In den Akten logischen Denkens (judicial Ego) und des Vorziehens (preferential Ego) übt sie ihre ureigenste Lebendigkeit und hat das unmittelbare Bewusstsein, mittelst dieses Thuns allen Zuständen und Vorgängen überlegen zu sein, die sie, woher sie auch kommen, doch nur oberflächlich berühren. Das Übergewicht der tragenden Substanz über die blossen Accidentien spiegelt sich in solchem Bewusstsein, das des Dinges, das bleibt und ewig ist, über die zeitlichen Affektionen, die vorüber gehen. „Wir werden“, schreibt

Martineau (a. a. O. II. S. 41), „mit Evidenz dessen inne, dass die Erregungen, die über uns kommen, blosse Phänomene sind, die vor das Gericht unserer Persönlichkeit gebracht werden; von der aber sind wir ohne weiteres gewiss, sie sei mehr als ein Phänomen oder eine Kette von ihnen, nämlich: a free judicial and preferential Ego."

b) Möglich, dass die persönliche Ursächlichkeit, die wir im Wählen erfahren, nicht die allüberwindende Kraft hat, wie wir glauben; dass das Gegengewicht von widerstreitenden Motiven, die uns Umgebung, Erziehung und Gewöhnung angehängt haben, stärker ist oder wird, als das Gewicht unserer Persönlichkeit. Dann täuschen wir uns über die Tragweite des Einflusses, der aus unserm Innersten quillt. Über seine Existenz täuschen wir uns nicht. Jeder, der wählt, erlebt ihn in jenem Überlegenheits- und Freiheitsbewusstsein unmittelbar. Das Bewusstsein unserer Persönlichkeit müsste erst aufhören, damit das Bewusstsein unserer persönlichen Kausalität schwände. Wie falsch daher der absolute Indeterminismus! Eben die Persönlichkeit, von der wir glauben, sie allem Motivzwange entgegensetzen zu können, ist bis ins innerste Mark bestimmt. Sie ist durch ihre eignen Normgesetze bestimmt und dadurch erst — Persönlichkeit. Wie möchten wir uns mit einem blinden Fatum verselbigen, das in uns spräche, und das als qualitätslose, man könnte sagen, charakterlose Wahlfreiheit je und je hervorbräche? Geradezu unerträglich wäre es, zu denken, solche personifizierte Charakterlosigkeit sollte unser innerstes Ich sein. Nimmermehr erlaubte das Unding, unseren Handlungen einen bestimmten Charakter zu geben, der wir selbst sind. Wir wären ja selber keiner. Nur Wesen, die ins Innerste bestimmt sind, und das durch Normgesetze, vermögen die Naturumgebung, in die sie sich gesetzt finden, auf's äusserste zu bestimmen. Nur solche vermögen das geistige Gesetz ihres Wesens der Welt in sich und um sich aufzuprägen.

c) Manches hiervon haben die Deterministen gesehen und es immer wieder den indeterministischen Fatalisten und Fanatikern entgegengehalten. Sie weisen auf die Unerträglichkeit des Gedankens hin, dass im Kerne unseres Wesens ein besinnungsloses Fatum hause. Sie betonen die Unmöglichkeit, Charakter in unsere Handlungen zu legen, wenn Willkür ohne Bestimmtheit und Zusammenhang das Wesen alles Wählens wäre. Dann in der That wäre unsere Freiheit ein Schattenspiel an der Wand. Reue wäre ohnmächtige Verzweiflung. Alle Zurechnungsfähigkeit und Verantwortung vor Gott und Menschen wäre aufgehoben. Jegliche Bemühung um eigne moralische Vervollkommnung oder die anderer Menschen wäre ein Schöpfen ins Fass der Danaiden[1]). (Man vgl. z. B. in diesem Sinne Riehl, „Der philosophische Kriticismus“ II. S. 236 f., 251 u. f.)

5. a) Allein indem die Deterministen das menschliche Handeln dem einem Fatum entreissen wollen, der Scylla des Zufalls, stürzen sie es in das andere, in die Charybdis des Motivzwangs. Ginge es nach ihnen, in den Klammern des Naturgesetzes erstickte jede Möglichkeit, unser Handeln selbst zu lenken. „Das Schicksal ist ein Wirbelwind, ein armes Blatt das Menschenkind; er treibt's zu Berg, er treibt's zu Hügel, — das Blättchen rühmt sich seiner Flügel!“

α) Der Determinist rühmt ihre Schwingen, und sie haben gar keine mehr, die Menschen, die er zeichnet. Motive sind der Wirbelwind, dessen wechselnde Stösse dich in diesem Augenblicke hierhin, in jenem dorthin treiben. Jetzt hat dich ein sogenanntes sittliches Motiv gepackt. Dir liegt sehr

---

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen bei Dunkmann, „das Problem der Freiheit“, Aurich, bei Dunkmann 1899. Doch schneidet D. als Empiriokriticist das Problem mit der Leugnung des Kausalgesetzes von vornherein ab, statt es durch die Entgegensetzung von Motivzwang und Normzwang zu lösen.

an dem Werte, den es dir vorhält. Du überlegst und handelst danach und nimmst dir vor, es auch in Zukunft zu thun. „Aber," fragst du, „werden nicht andere Motive in der Zwischenzeit an mich herantreten und mich nach anderen Richtungen reissen?" „Nein," antwortet der Determinist, „sofern du dich nur in dem Handeln nach jenem ersten Motiv rechtzeitig befestigt hast." „Und wenn," lautet die ängstliche Gegenfrage, „das neue Motiv mit seinem starken Zwange doch über mich kommt, wenn mich eine Versuchung packt, der ich nicht widerstehen kann?" „Gehe ihr aus dem Wege!" rät der Determinist. „Ach sie kommt mir in Gedanken und bläst mir ein, jener erste Wert in dessen Sinne ich mein Thun bisher eingerichtet hatte, sei minderwertig. Sie raubt mir die Lust, es fortzusetzen. Warum sollte ich mich auch an mein erstes Motiv binden, da mir jetzt mein zweites so viel lockender vorkommt?[1]) Und wie sollte ich's? Nicht ich, meine Motive wollen ja; ihr Deterministen sagt selber, ich könne nicht anders als so handeln, wie sie mich leiten." Peinliche Frage jenes „Warum sollte ich nicht und wie könnte ich anders?" Es ist das Sagen und Fragen aller Sünde.

β) Rühmen sich nicht die Deterministen, nach ihrer Lehre sei sittliche Selbsterziehung und die anderer erst möglich? Allerdings, wenn jemanden und solange ihn vorhandene Motive auf Sittlichkeit Wert legen lassen. Aber wie, wenn ihm, wie unserm Fragenden, in einem Augenblicke, der für die Befestigung seines sittlichen Strebens nicht gleichgültig ist, etwas anderes viel wünschenswerter erscheint? Diesem Augenblicke werden nach den Gesetzen der Reproduktion ähnliche folgen. In jedem solchen Augenblicke kann ihn der Wind der Motive zu einem Handeln treiben, das das ganze bisherige Streben aus dem Geleise bringt. Könnten die Deterministen solchem Menschen in solchem Augenblicke sagen: „Lass dich

[1]) Vgl. Stirner, der Einzige und sein Eigentum, Reclam, S. 176.

nicht täuschen! Du sollst und kannst der Versuchung widerstehen!“ Nein. Denn das „Soll“ und „Kann“ und die „Versuchung“ sind Begriffe, die in ihrem System Schall und Rauch sind. Daher suchen sie jenem Frager Gegenmotive zu suggerieren. Sie halten ihm die Unannehmlichkeiten vor, die aus seinem Handeln drohen, sie pochen an seine Eitelkeit, seinen Ehrgeiz u. s. w. Immer sehen sie die Menschen in Fesseln. Ein Motiv soll ihn hierhin, ein Gegenmotiv dorthin treiben. Ihr Ideal ist ein Motivzwang, der ihn gleichmässig alle Tage treibt, der ihn in den Stricken der Gewohnheit auch an der gefährlichen Küste der Versuchung vorbei treibt, so wie Odysseus, an den Mast gebunden, den Sirenen entging. Wenn es nur solch festes Motiv gäbe und wenn es gerade ein sittliches wäre! In unserm Beispiele wankt das ursprüngliche sittliche Motiv bedenklich genug unter dem Stosse des neuen.

γ) Indessen die Deterministen behelfen sich. Was sie einem Motive nicht zutrauen, sich gegen ein anderes zu halten, sollen viele leisten. Daher holen sie jene Suggestionsmotive herbei. Ein Kartenhaus über einer Karte! Hiesse das noch sittlich erziehen, selbst wenn solche künstliche Verflechtung von Motiven Erziehung wäre? Und verflechten sich nicht auch die Gegenmotive? Kann uns doch schon ein einziges der letzteren im ersten besten Augenblicke, wo es stark ist, mit dem Reize der entgegengesetzten Werte erfüllen! Indem es uns diese als Wertmesser aufdrängt, bläst es jenes ganze Kartenhaus zusammen. Warum befürworten die Deterministen aber dann noch die sittliche Erziehung und Selbsterziehung und begeistern sich für deren Möglichkeit? Sie werden damit ihrem eignen Systeme nur untreu. Denn wer steht ihnen dafür, dass nicht sie selbst einmal der entgegengesetzte Wunsch treiben und ihnen die Theorie einblasen werde, ein ganz anderes als das sittliche Handeln sei vielmehr zu fordern?

Oder spüren sie doch etwas in ihrem Innern, was sie jenem Wunsche entgegensetzen können, wie stark er auch blase?

b) δ) Die Macht der Thatsachen hat hier die Deterministen widerlegt. Ihre Lehre, es sei möglich, sich sittlich zu lenken, setzt eben das voraus, was sie nie zugestehen dürften. Sie erkennen darin an, dass die sittliche Schätzung durch's ganze Leben hindurch gleich bleiben kann, d. i. dass sie **über** den wandelbaren Motiven steht, statt von ihnen abzuhängen. Die Deterministen kennen auch den festen Punkt, an dem dieser unvergängliche Wertmassstab seinen Halt findet. Er ist auch nach ihnen die wollende Persönlichkeit. Nur, dass sie deren Wurzelpunkt nicht in den Normen des Willens suchen. Der Mensch, lehrt z. B. Laas (Idealismus und Positivismus II. S. 364 f.), ist kein blosser Kanal, durch den sich das Fatum ergiesst. Er ist ein Ich neben und über dem Nichtich, oft wider dasselbe, ein Individuum, das sich als selbsteigner Thäter in dem unendlichen Kausalnexus der Dinge geltend macht. Wir bilden, giebt auch Paulsen (System der Ethik³ S. 432, 435) zu, eine Art selbstständiger Enklave in der Natur, uns über sie erhebend und ihr als Persönlichkeiten gegenüberstehend, sie bestimmend und benützend, nicht durch sie bestimmt; ausgestattet mit einer einheitlichen Idee unseres Lebens, mit der Fähigkeit, uns unabhängig von den sinnlichen Antrieben und Neigungen durch Vernunft und Gewissen nach Zwecken und Gesetzen zu bestimmen. — Nein, entgegnen andere. Nicht die Vernunft bildet das Innerste der wollenden Persönlichkeit (die intellektualistische Deutung der Willensfreiheit), sondern seine gesamte geistige Vergangenheit. Sie sei es, die einen Menschen den augenblicklichen Motiven gegenüber determiniere (Wundt Ethik² S. 477)[1]. Sein Charakter, die prävalierende

[1]) Noch indeterministischer sind andere Äusserungen bei Wundt z. B. ib. S. 550 „die freie Wahl zwischen verschiedenen Hand-

Disposition, leihe den Motiven die determinierende Kraft (Drobisch, Moralstatistik und die menschliche Willensfreiheit S. 53 ff.)[1]). (Die falsche voluntaristische Deutung.)

3. Alle diese Autoren erkennen an, dass der Mensch etwas hat und haben muss, was er dem Motivzwang entgegensetzt. Aber weder ist das die Vernunft. Sie ist mächtig, jenen andern Kausalzwang zu besiegen, der auf dem Gebiete des Vorstellens liegt, den Associationszwang. Auf dem Willensgebiete, wo wir es mit Motivzwang zu thun haben, ist sie ohnmächtig, so lange das Gefallen, das sich dort an ihren Einsichten regt, dem Angriffe jedes andern Gefallens offen steht. Nicht auch ist der persönliche gesuchte Kern eine Anzahl von Motiven, die sich, in Vererbung, Erziehung und Erfahrung gewonnen, wie von selbst summieren. Was sich davon als „prävalierende Disposition oder gesamte geistige Vergangenheit" in uns hineinlegt, bildet noch lange nicht unsere Person. Mögen sich noch soviel Motive mechanisch zu gleichem Erfolge in uns zusammenfinden, sie lassen uns in ihrer blossen Summe charakterlos. Wir sind keine Summe, sondern eine aktive Einheit. Martineau (a. a. O. II. S. 38) deckt die gegenteilige deterministische Täuschung auf: „bei der Wahl zwischen zwei Motiven," schreibt er, „hängt es von uns ab, in Beziehung auf sie, und nicht von ihnen, in Beziehung zu einander, welchem wir folgen. Man sagt: Ja, es hängt von uns ab, nämlich von unserm Charakter, wie er durch Vererbung, Temperament, Erfahrung, Angewöhnung und Selbstzucht geworden ist. Jede

---

lungen bleibt ein notwendiges Element des sittlichen Lebens. Nicht, dass sie erspart, sondern dass sie vor dem Einfluss zufällig wechselnder Impulse bewahrt werde, ist der Lohn, den der Erwerb sittlicher Grundsätze einbringt. S. 5: „Nebeneinanderwirken der Naturbestimmtheit des Geistes und des Einflusses freier Geistesthätigkeit."

[1]) Weitere Citate bei Dunkmann a. a. O. Das Büchlein orientiert vortrefflicher als irgend ein anderes, mir bekanntes, über die ganze Frage.

Entscheidung ergiebt sich daraus, dass dieses Aggregat aus der Vergangenheit und das auswärtige Motiv von jetzt aufeinander wirken." Nun mag das ja, fährt der englische Ethiker fort, unser Wählen mit beeinflussen. Aber all das erschöpft nicht das Ego. Ausser meinen früheren Erlebnissen, unter deren Nachwirkung ich mein Selbst finde, besitze ich auch noch eine persönliche Aktivität. Sagt der Gegner: „Du bist die Summe deiner Äusserungen," so antworte ich: „Nein, ich habe sie und insofern sie aktiv sind, thue **ich** sie und nicht sie mich." (Gemeint ist die Aktivität, die im Wählen spricht.)

ε) Erst dann wird man dem Wesen der Persönlichkeit gerecht, wenn man den Blick von den niederen zu den höheren Willensregungen lenkt (die richtige voluntaristische Deutung). Dann verschwindet auch das deterministische Fatum und die Freiheit erscheint. Sie erscheint in den Normgesetzen des analytischen und synthetischen Vorziehens. Diese sind das Willensapriori, das den ruhenden Pol im Tanz der Motive abgiebt. In ihm liegt der Kern der wollenden, wie im Denkapriori der der erkennenden Persönlichkeit. Da gilt kein: „heute so und morgen anders", sondern wie wir heute urteilen, müssen wir immer urteilen, und wie wir uns heute entscheiden, müssen wir uns immer entscheiden (Schiller). Einzig und allein, weil die Menschen solche Willensnormen haben, wird es denkbar, dass sie sich und andere sittlich erziehen. Ohne die damit gegebene psychologische Willensfreiheit, die Freiheit der Wahl vom Motivzwang, hinge die metaphysische Willensfreiheit in der Luft. Ohne das gäbe es überall keinen festen Punkt, von dem sie auch nur ausgehen könnte.

c) Ist diese Lösung der alten Frage nach dem „freien Willen" deterministisch? Ja. Denn sie lehrt die Determinierung der höheren Willensakte durch Normzwang. Normzwang

regiert das analytische und synthetische Vorziehen. Er bewegt uns zu dem Urteil, dass persönliches Wollen mehr wert sei, als sinnliches Begehren. Er lenkt in der Personwertmoral unser Wählen, noch nicht damit unser Können und Handeln, auf jenes Wollen. Wieder ist es, wenn anders eine Fremdwertmoral besteht, der Zwang einer noch höheren Norm, der uns das unselbstische Wollen in einer Erhabenheit und Würde zeigt, neben der alles selbstische Wollen von eigner Lust oder eignem Personwert verbleicht. Folglich ist unser höheres Wollen determiniert, und es soll determiniert sein. Dies durch einen Zwang, dessen Macht wir nicht als Naturwesen, sondern als geistige Wesen in tiefsten Tiefen spüren.

Aber die obige Lösung des Freiheitsproblems ist andererseits auch indeterministisch. Denn sie leugnet die Determinierung der höheren Willensakte durch Motivzwang. Eben damit thut sie dasselbe wie alle Indeterministen. Freilich nicht, um sich diesen auch in der Behauptung anzuschliessen, als seien jene Akte ursachlos. Das sind sie keineswegs. Die psychische Person ist ein für allemal der Thäter, der sie thut. Aber man muss jene Akte je und je als erste Anfänge betrachten, deren Ursache die seelische Person ganz allein und nichts ausser oder neben ihr ist. Sie müssen für ein operari gelten, das schlechterdings nur aus unserm psychischen esse und sonst nichts weiter folgt; mag auch mancherlei anderes vorangehen. Hier ist der Punkt, bei dem vielleicht manche Deterministen noch zweifeln mögen. Sollte die Verständigung wirklich so schwer sein?

a) Ein Blick auf das logische Gebiet zeigte uns ja ähnliches. Er zeigte uns ein Denken, das sich ganz ebenso dem kausalen Associationszwange entzieht. Nicht dem Associationszwang, sondern logischen Gesetzen folgen wir, wenn wir induktiv und deduktiv schliessen. Dieses normbestimmte Denken, obschon von einer anderen Welt, greift doch in den

Naturlauf der Associationen auf's mächtigste hinein. Es wirkt eben so kausierend im Naturganzen, wie es selbst von ihm nicht kausiert ist. Man mache begreiflich, dass im logischen Denken nicht ganz allein die Kausalität unseres Seelenwesens spricht: im selben Augenblicke geben wir das arbitrium servus zu.

β) Aber die Deterministen verteidigen sich mit etwas anderm. Sie glauben auf die Willensfreiheit schliessen zu können. Man betrachte sagen sie, zwei Menschen, die mit gleicher innerer Beschaffenheit in gleicher Umgebung anlässlich gleicher Umstände handeln. Werde ihr Thun verschieden sein? Gewiss nicht. Dann aber handelten diese Menschen nicht frei, sondern kausale Notwendigkeit lege ihr Thun fest. Dies Thun sei durch den Zusammenhang der Betreffenden mit ihrer Umgebung und, in weiterem Rückschluss, durch die allseitige Verknüpfung des Naturgeschehens bedingt.

Die Thatsache, auf die hier angespielt wird, ist richtig, nicht der Schluss, den man daraus zieht. Allerdings werden jene Menschen unter den genannten Umständen gleichmässig handeln. Dies jedoch nicht, weil die Verkettung der Dinge über ihren Kopf hinweg bedingt, was sie thun müssen. In dem Falle wenigstens, wo sie logisch denken und sittlich wählen, hat ihr gleiches Handeln eine andere Ursache. Denn es rührt dann einzig und allein von ihrer eignen gleichartigen Natur her, daraus nämlich, dass sie beide geistig-sittliche Wesen sind. Man nehme dieselben Wesen und stelle sie in andere Umgebung. Ihre Umgebung sei das Nichts. Hier wird niemand mehr behaupten, fremder Einfluss könne noch auf sie wirken. Trotzdem würden beide, den Fall als möglich angenommen, auch hier zum selben Thun schreiten. Sie würden — vielleicht — aus dem Nichts eine Welt schaffen; zu geistig-sittlichen Zwecken würden sie sie schaffen.

Man erkennt unschwer den Fehler in der Schlussweise der Deterministen. Sie halten alles Geschehen für Wechselwirkung und missdeuten damit das Kausalgesetz. In dessen Begriffe liegt aber nichts von Wechselwirkung. Das Kausalgesetz besagt, dass allem Geschehen ein anderes Geschehen oder Sein vorangehen müsse. Von durchgängiger Verknüpfung enthält es kein Wort. Ist denn den Deterministen niemals folgendes aufgefallen? Woher kennen wir das Kausalgesetz? Wie auch sie zugeben, nicht aus der Erfahrung. Diese lehrt in der That kein einziges Mal, dass, weil etwas geschieht, etwas anderes vorangehen müsse. Also haben wir das Kausalgesetz aus uns selbst. Woher haben wir ferner das Bewusstsein der Willensfreiheit? Wieder aus uns selbst. Merkwürdig: dasselbe Ich, das uns an „durchgängige“ Kausalverknüpfung (nach der deterministischen Deutung) glauben lehrt, lehrt uns an eine Ausnahme davon glauben? Wendet seine apriorische Kausalfunktion (immer in der Deutung der Deterministen) in Millionen Fällen an und unterlässt es, sie in einem Falle anzuwenden? Da werden sich wohl eher die Deterministen, als das logische Bewusstsein täuschen. Das thun sie. Es ist wahr: wo etwas geschieht, suchen wir stets nach einem oder mehreren Sein, die als Ursache dahinter stehen. Aber müssen wir darum immer mehrere Sein suchen, die dazu gehören und erst wechselseitig aufeinander wirken müssen? Ist Wechselwirkung das unerlässliche Bild, das wir uns von Kausalität zu machen haben? Und müssen wir auch schon hinter jedem Sein eine Ursache suchen? Nichts von alledem. Dann haben wir aber auch gar keine Veranlassung, bei den Akten, in denen wir uns als Selbstthäter finden, noch etwas hinter uns zu suchen. Als solche Selbstthäter finden wir uns gerade in den höheren Denk- und Willensakten. Diese Akte, merken wir, üben wir, weil wir nach **eignem, innerem Gesetze** so denken und so vorziehen müssen; freilich lassen

sie sich immer nur gelegentlich gewisser Anwendungsfälle üben. Zu allen anderen psychischen Akten dagegen, die nicht normbeherrscht sind, suchen und finden wir ausser uns Mitursachen, seien es auch nur die Regungen und Bewegungen des eignen Zustands. Zuständliche Erregungen wirken z. B. stets bei den einfachen Akten des Vorstellens, Gefallens und Missfallens mit, bez. andere psychische Erlebnisse, die vorangehen, erregen uns zu diesen Akten.

β) So sind wir frei vom Motivzwang, eben hiermit frei dazu, unsere Persönlichkeit in der Welt um uns und in uns auszuwirken. Archimedes verlangte einen festen Punkt, um die Welt zu bewegen. Unsere Denk- und Willensnormen sind solche festen Punkte. Von ihnen aus bewegen wir die Welt, in der wir stehen, nämlich die Welt der Naturkausalität, und können ihr die Spur unseres persönlichen Geistes aufprägen.

Damit stehen wir schon bei der Lehre von der Willensherrschaft. Sie gehört der Hauptsache nach in die Ethik und Pädagogik. Hier ist nur das metaphysische Bedenken zu beseitigen, durch das man sie von vornherein abzuschneiden versucht hat. Es widerspricht, sagt man, dem physikalischen Gesetze der Energieerhaltung, dass freie Wesen mit spontanen Akten das Gewebe der natürlichen Ursachen durchbrechen. Allein bricht denn nicht unser logisches Denken alle Augenblicke in das Associationsgewebe auflösend und verknüpfend hinein, und ist nicht die „Wissenschaft“ geradezu das Ideal solchen Einbruchs aktiver Geistesthätigkeit in das passive laisser faire laisser aller des Alltagsdenkens? Ausserdem: jener Widerspruch besteht nicht. Das Gesetz der Energieerhaltung besagt nichts weiter, als dass es kein perpetuum mobile giebt. Diese so einfache wie wichtige Thatsache zu erschauen, bedurfte es der Geistesaugen eines Galilei (vgl. „Mach, die Mechanik in ihrer Entwickelung“ S. 123/4), Robert Mayer, v. Helmholtz. Alles andere, was man

aus dem Gesetze machen möchte, ist unbewiesene Spekulation. Jene Thatsache des ausgeschlossenen perpetuum mobile selber bedeutet aber nur dies, es sei unmöglich, mit vorhandener **physischer** Energie neue zu erzeugen. Dagegen, dass **geistige** Persönlichkeiten Kraftquellen neuer physischer Energie sein können[1]), spricht sie nicht. Freilich kann man den letzteren Gedanken auf dem Gebiete der Naturwissenschaft missbrauchen[2]). Man hat ja auch auf dem Gebiete der Moral Unfug mit allerlei naturwissenschaftlichen Introjektionen getrieben. Allein die Gefahr, wissenschaftliche Ergebnisse auf einem Gebiete unbesonnen anzuwenden, ist doch kein Grund, ihre Wahrheit zu leugnen, wenn die Thatsachen eines andern Gebiets (vielmehr zweier: der Logik und Ethik) darauf drängen.

---

1) Näheres in meinem Aufsatze „Das Verhältnis von Leib und Seele". Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 1897, VI. Bd., Heft 7 u. 8. Man macht heute merkwürdige Anstrengungen, um zu zeigen, wie psychische Kräfte ins körperliche Geschehen eingreifen könnten, ohne die Summe physischer Energie zu vermehren. Ihre Eingriffe, hat man z. B. gemeint, brauchten ja nicht mehr als Verwandlungen der vorhandenen physischen Energie herbeizuführen. Diese Auskunft beseitigt die angebliche Schwierigkeit aber nicht. Jede Umwandlung physischer Energie, die nicht von selber vor sich geht, erfordert mit physikalischer Notwendigkeit einen Kraftaufwand, der mit dem Auftauchen neuer physikalischer Energie äquivalent ist. Es ist indessen ganz unnötig, dass die Philosophen dem Gedanken so ängstlich ausweichen, psychische Eingriffe möchten neue psychische Energie erzeugen. Handelt doch das Gesetz der Energie-Erhaltung seinem ganzen Sinne und seiner historischen Ausbildung nach nur von der Unmöglichkeit, physische Energie durch vorhandene physische Energie zu vermehren. Gegen psychisch gewirkte Vermehrung physischer Energie sagt es nichts.

2) Vgl. übrigens hierüber die besonnenen Worte Wundt's über regulative Ideen, Ethik², S. 473 f.

Exkurs I.

Zur Lehre von den Gefühlen.

Zur Lehre von den Gefühlen sei, in Vervollständigung des Textes auf S. 36, folgendes bemerkt:

a) Die Gefühle sind psychologisch dadurch charakterisiert, dass sie weder auf sich selbst, noch auf etwas anderes gerichtet sind. Sie sind kein Bewusstsein, sondern, wie man es genannt hat, blosse Bewusstheit. Man sagt zwar z. B.: „Wir fühlen einen Nadelstich". Trotzdem ist der Nadelstich kein Gegenstand, auf den sich das Gefühl richtet. Letzteres ist im genannten Beispiele nichts als Unlust von spezifischer Qualität, Schmerz. Wohl aber tritt mit dem Gefühle zusammen eine Wahrnehmungs-Vorstellung auf, die ihrerseits diesen Gegenstand hat.

b) Die Gefühle sind, womit das Vorige zusammenhängt, metaphysisch dadurch charakterisiert, dass sie keine Akte der psychischen Person sind, genauer, dass sie blosse zuständliche Erregungen sind, in die sich kein solcher Akt hineinflicht. Im Vorstellen (dem wahrnehmenden so gut, wie dem erinnernden, einbildenden oder abstrakten), im Urteilen und Wollen, da ist jedesmal eine zuständliche Erregung mit einem Akte der Person zu einem einzigen unlösbaren Vorgang vereinigt. Die Wahrnehmung z. B. schliesst gleichzeitig und untrennbar einen Akt der Person ein, den wir „Anschauen" und eine zuständliche Erregung, die wir „Empfindung" nennen. (In meinen erkenntnistheoretischen Aufsätzen: Archiv für systemat. Philos., Bd. III, Heft 3, „Uphues' Lehre vom Inhalt und Gegenstand des Erkennens", Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. XXI, 4, „Erkenntnistheoretisches aus der Religionsphilosophie Thiele's" habe ich andere Ausdrücke gebraucht, um jede metaphysische Hypothese zu vermeiden. Die zuständliche Erregung, die zu allen Erkenntnisvorgängen notwendig ist, ist dort

als innere Bestimmtheit, Beschaffenheit des Bewusstseins; Bewusstseinsausdruck des Gegenstandes bezeichnet, der Vergegenwärtigungsakt der Person als Anschauen. Ebendort wird die Lehre angedeutet, dass nur die zuständlichen Erregungen Stärke-Unterschiede besitzen, die Akte der Person nicht.) Ebendeshalb bilden die Vorstellungen, Urteile und Willensregungen die wirklichen und eigentlichen „Äusserungen" der Person. Die „Seelen-Vermögen", die ihnen entsprechen, sind der Schoss ebensovieler aktiver Fähigkeiten. Das Fühlen dagegen, als bloss zuständliche Erregung, ist keine eigentliche Äusserung der Person, sondern nur leidendes Erleben. Das Vermögen des Gefühls bedeutet dementsprechend eine rein passive Afficierbarkeit.

c) Die Gefühle sind hiernach nur eine Unterart der zuständlichen Erregungen überhaupt. Die letzteren zerfallen einerseits in Lustgefühle, Unlustgefühle, neutrale Gefühle, die erlebt werden, ohne mit einem Akte der Person zu verschmelzen; andererseits in solche Erregungen, die mit Akten der psychischen Person in eine untrennbare Einheit zuzusammentreten, so wie die Empfindung mit dem Anschauen. Dahin gehören zunächst die Empfindungen selbst, ferner, wie im Text (S. 106/7) gelehrt wird, Wünschen und Widerstreben.

d) Lust und Unlust sind nicht selbst Gefühle, sondern abstrakte Art-Merkmale, die gewissen Gefühlsgruppen zukommen. Die verschiedenen Lust- und Unlustgefühle besitzen diese Merkmale in spezifisch wechselnder Ausprägung, so wie etwa Rot, Grün, Blau zwar Farben sind, aber jede sich spezifisch von der anderen unterscheidet. Zur Definition der Gefühle dürfen die Merkmale „Lust", „Unlust" natürlich nicht verwendet werden. Sie dienen nur für die Einteilung der Gefühle, ohne die letzteren zu erschöpfen, da es auch neutrale Gefühle giebt. Vgl. das Register unter „Fühlen".

e) Liebe, Hass, Zorn, Eifersucht und dergl. „Affekte" sind keine Gefühle, sondern zusammengesetzte Vorgänge, deren Kern Willensregungen sind. Auch Gefallen und Missfallen sind Willensregungen. Vgl. dazu den Text § 8.

Exkurs II.

Zur Lehre von der Centrierung der Vorstellungen durch Gefallen und Missfallen.

Auch v. Ehrenfels lehrt (a. a. O., I § 61), nicht allein die Associationsgesetze regelten es, wann Vorstellungen ins Bewusstsein einträten und wie lange sie darin beharrten, sondern es müsse dabei noch andere Einflüsse geben. Es bestehe nämlich „ein funktionelles Verhältnis zwischen der Leichtigkeit der Aktualisierung der Vorstellungsdispositionen und der Annehmlichkeit der aktualisierten Vorstellungen; — und zwar ein funktionelles Verhältnis (Gesetz der relativen Glücksförderung), der einfachsten Art, so dass mit dem Anwachsen der einen Grösse auch die zweite zunimmt". (Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. XXIII, 2, in einer Entgegnung auf meine ib. XXIII, 1, veröffentlichte Kritik seiner empiristischen Willenslehre.) Darf ich unter „Annehmlichkeit" der Vorstellungen ihre Fähigkeit verstehen, ein vorhandenes oder eintretendes Missfallen zu entsättigen oder ein ungesättigtes Gefallen zu sättigen und diejenige Vorstellung die angenehmste nennen, die das am meisten thut (oder aber andererseits die Zielvorstellung eines Vorziehensaktes bildet), (so unterschreibe ich den Satz und die Folgerung, dass ceteris paribus stets die angenehmste Vorstellung am leichtesten auftauche und am festesten hafte. Auch das kann vorkommen, dass eine und dieselbe Vorstellung mehrere Gefallens- bez. Missfallensakte gleichzeitig sättigt bez. entsättigt. Wieder ist nichts dagegen einzuwenden, wenn Jemand eine solche Vorstellung angenehmer als andere nennt, die cet. par. weniger vielseitig wirken. Fast habe ich den Eindruck, als hätten letzten Grundes Herrn v. Ehrenfels genau diese Verhältnisse vorgeschwebt. Er selbst ist freilich der Eigenart des Gefallens und Missfallens nicht gerade gerecht geworden, sondern versteht die Annehmlichkeit der Vorstellungen im Sinne des Gefühls. Noch hier kann ich insoweit zustimmen, als

sich Gefallen nicht sättigt, Missfallen nicht entsättigt, ohne dass sich damit psychisch gewirkte Lust verbindet. (Vgl. den Text dieses Buches, S. 129 ff).

Dagegen halte ich es 1. entschieden bei den Akten des Vorziehens für undurchführbar, dass deren Zielvorstellung im Sinne des Gefühls die relativ angenehmste sei, obwohl sie sich gegen alle anderen behaupten kann. Ebensowenig gehe ich 2. mit, wenn v Ehrenfels das obige funktionelle Verhältnis (das zwischen der Aktualisierungsleichtigkeit der Vorstellungen und ihrer Annehmlichkeit im Sinne des Gefühls bestehen soll) ganz allgemein von Vorstellungen aussagt, also auch von solchen, die überhaupt ausser Beziehung zu Akten des Gefallens oder Missfallens stehen. Dem wehrt schon die spezifische Verschiedenheit der Gefühlsarten, die er freilich leugnet. Zudem scheint es mir 3. nicht dasselbe, was der genannte Philosoph in seinem Werke und an der citierten Stelle der Vierteljahrsschrift aussagt Nach letzterer soll sein Gesetz der relativen Glücksförderung einfach behaupten, dass Vorstellungen um so leichter eintreten, je angenehmer sie im Sinne des Gefühls sind. Das heisst doch wohl: a) Die Eintrittsleichtigkeit einer Vorstellung ist dem positiven Glückszuwachs (bez. der Unlustverminderung) proportional, den sie zum bisherigen Gefühlsstande hinzu bringt. Jener Glückszuwachs wäre dann eine absolute Grösse, nämlich die Differenz zwischen dem neuen (verbesserten) Glücksstande und dem Glücksstande vor dem Eintreten der Vorstellung. Auch hinderte nichts, dass andere Vorstellungen daneben mit einträten, die eine leicht, die andere schwer, jede nach Massgabe ihrer Annehmlichkeit. b) Sollte sich andererseits durch die Vorstellung die Gefühlslage verschlimmern, statt sich zu verbessern, so würde jene Differenz zu einer negativen Grösse. Das hiesse, die Vorstellung würde, soweit es auf die Gefühlslage ankommt, überhaupt nicht aktualisiert werden; nur associative und andere gefühlsfremde Tendenzen machten sie eintreten. Anders die Stellen des Werks v. Ehrenfels.

Sie sind unzweideutig so zu verstehen, dass die Annehmlichkeit einer Vorstellung als relative und stets positive Grösse gilt. Nicht die Gefühlsbesserung selbst bildet das Mass jener Annehmlichkeit, d. i. nicht die Differenz zwischen dem früheren Gefühlsstande und dem neuen, zu dem ihn die Vorstellung jetzt aufgebessert hat. Dies Mass ist der Überschuss von Lust (oder die Ersparnis von Unlust), den die fragliche Vorstellung im Vergleiche mit einer nicht so lustvollen herbeiführt. Die Grösse der letzteren Art von Annehmlichkeit bestimmt sich hiernach, indem man die Differenz zweier Gefühlsverbesserungen zieht, von denen die eine der ersten, die andere der zweiten Vorstellung entspricht (bez man müsste eine Gefühlsverschlimmerung von einer Gefühls-

verbesserung oder auch zwei Gefühlsverschlimmerungen von einander subtrahieren)

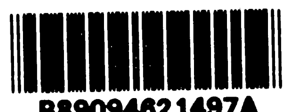
Da die zweite Vorstellung beliebig ist, sich also auch so wählen lässt, dass ihr Beitrag zur Gefühlsverbesserung der grössere ist, so könnte eben hiernach die erste Vorstellung gleichzeitig angenehm und unangenehm sein. Man sieht, Annehmlichkeit und Annehmlichkeitsunterschied sind nicht auseinandergehalten. Auch die Aktualisierungsleichtigkeit, proportional wie sie jetzt sein soll jenem Annehmlichkeitsunterschiede, ändert ihren Sinn. Sie wird zur relativen Aktualisierungsleichtigkeit der einen Vorstellung vor der anderen, indem das Eintreten der einen als eine Art Widerstand gegen das gleichzeitige Eintreten der anderen erscheint. Wenn die erste Vorstellung aktualisiert sei, so hindere es ein dem Annehmlichkeitsunterschiede proportionaler Kraftüberschuss, dass sich die andere mit aktualisiere bez. dass sie neben jener beharren bleibe, wenn anderweite Tendenzen (Associationen u. dgl.) sie herbeigezogen hätten. — Was wäre die Konsequenz? Nur eine einzige Vorstellung (oder mehrere solche, die genau gleich angenehm wären) könnte in jedem Augenblicke im Bewusstsein haften, soweit es auf die Gefühlslage allein ankäme. Die Kraft ferner, mit der die siegende Vorstellung beharrte, bemässe sich nach ihrem Verhältnis zu den übrigen, nicht aktualisierten Vorstellungen; als die letzteren wären aber alle möglichen anzusehen, die ausser jener siegenden Vorstellung gleichzeitig hätten ins Bewusstsein eintreten können. Auf welche Unzulänglichkeiten diese Auffassung führt, habe ich versucht, in der oben erwähnten Kritik auseinanderzusetzen. Um die Auffassung in v. Ehrenfels eignen Worten zu geben (Syst. d. Wertth. S. 121): „Die Differenz der Gefühlszustände, welche sich an zwei beliebige Vorstellungen knüpfen würden (und nicht etwa positive Gefühle oder eine stete Glückszunahme), giebt den Grund ab, weshalb immer die angenehmere in Bezug auf die unangenehmere einen Zuschuss zu der ihr aus anderweitigen Umständen zukommenden Kraft erhält, so dass ein solcher Zuschuss selbst bei einem auf dem Indifferenzpunkt zwischen Lust und Unlust verbleibenden, ja, bei einem stetig sich verschlechternden Gefühlszustande immer noch bestehen kann. Die Höhe des Kraftzuschusses ist nicht proportional der Höhe des Glückszustandes, auch nicht der Grösse einer etwaigen Glückssteigerung, sondern sie ist proportional dem Unterschiede im Glückszustande, welcher sich an die betreffenden Vorstellungen knüpfen würde. Je mehr sich mit dem Verdrängtwerden einer Vorstellung A durch eine Vorstellung B der Gefühlszustand (gleichgültig, ob er ein lust- oder schmerzvoller ist) verschlimmern würde, eine desto grössere Kraft setzt A diesem Verdrängtwerden entgegen.“

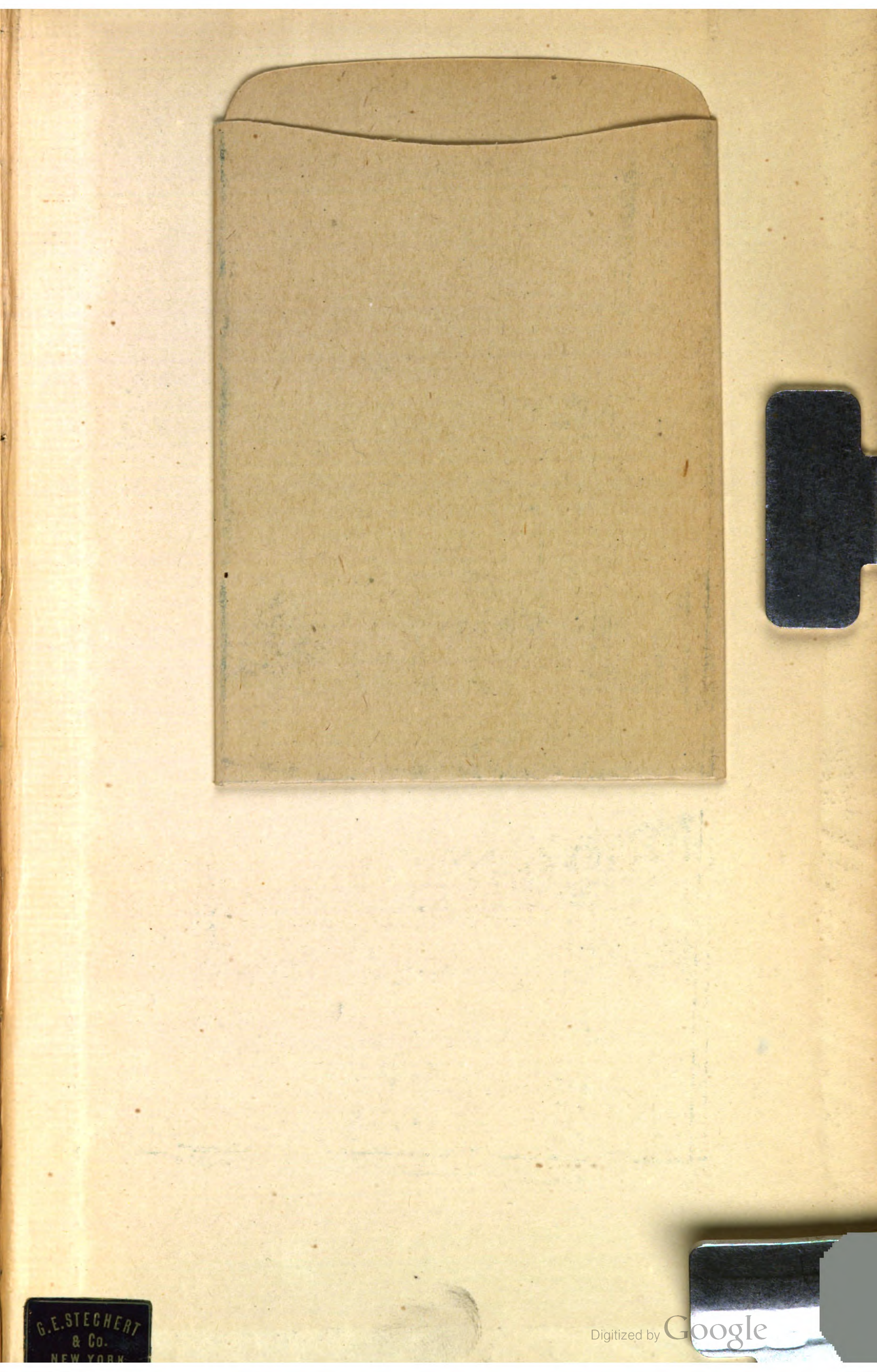
Alphabetisches Register.

[1]) * bedeutet Anmerkung".

M.

Z.




G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK